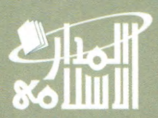
الدكتور محمد عبد الواحد العسري

الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني

من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس





الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني

من «ريموندس لُولُوس» إلى «أسين بلاثيوس»

الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني

من «ريموندس لُولُوس» إلى «أسين بلاثيوس»

تأليف
د. محمد عبد الواحد العسري

تقديم
رضوان السيِّد

دار المدار الإسلامي

الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني

تأليف: الدكتور محمد عبد الواحد العسري

الطبعة الثانية
كانون الثاني/يناير 2015

موضوع الكتاب استشراق
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 17 × 24 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-587-3
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/162

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقّال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني oeabooks@yahoo.com

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحُجرَات: 13]

الإهـــداء

أهدي هذا العمل

إلى أم بيسان،

وإلى بيسان وطيبة.

تقديم

عبد الواحد العسري
واكتشاف الاستشراق الإسباني

رضوان السيِّد

عرفتُ الأستاذ العسري قبل حوالى العقد من السنين عندما قرأتُ له بعض البحوث في الجِدال الإسلامي-المسيحي قديماً وحديثاً. وقد لفتتني وقتها المُقاربة الثقافية الشاسعة التي يُؤسِّس عليها دراساته وأُطروحاته، سواء لجِهة المنهج والجوانب الفلسفية والأنثروبولوجية فيه، أم لجِهة الشخصيات والوقائع، والقدرة على اجتراح المُقارنات من حقولٍ مختلفة. وتبدو هذه الأمور كلُّها في دراسته الرائعة هذه عن الاستشراق الإسباني. ففي ثقافتنا نحن العرب المَشْرِقيين الذين عُنُوا بالاستشراق، لاحظْنا دائماً أنّ المُستشرقين البريطانيين والفرنسيين والألمان (وقد عرفتُهم جيداً) والهولنديين والإيطاليين تسود في دراساتهم للعرب والإسلام غَيْريّة شبه مطلقة، تنقلب أحياناً إلى إلغائية مُتعمدة، وتكون لها في أحيانٍ أُخرى فوائد موضوعية إذا صحَّ التعبير، لكنّ الغرائبية لا تُفارقها في كلّ الأحوال. وهذه الغَيْريّة بتعقيداتها هي التي فتنتنا لحدٍ بعيد قراءةُ إدوارد سعيد لها مُعبِّراً عنها بالفوكوية المعروفة الجائلة بين المعرفة والسلطة. الأستاذ العسري قَدَّم لدراسته هذه عن الاستشراق الإسباني بهذه الرؤية المُتراكبة للغيرية السالفة الذكر لكنه عندما انصرف لقراءة الوقائع من خلال التاريخ على خلفية التجربة الإسلامية في الأندلس. فإنه كشف لنا من حيث قصد أو لم يقصد عن خُصوصيةٍ لاستشراق

الإسبان، ما عرفتها كلُّ الاستشراقات السالفة الذكر. فالصراع في الاستشراق الإسباني مع العرب (والأفارقة) والمسلمين، هو صراع هُوية أو هو صراعٌ على الشخصية الإسبانية، ومن هو الإسباني ناظراً إلى نفسه في مُواجهة أو في ضوء التجربة الطويلة للإسبان مع العرب والإسلام والمسلمين. فليست لدى البريطاني أو الألماني أو الفرنسي (إلى حدٍ ما) مُشكلة (هُوية) مع الإسلام أو المسلمين؛ بخلاف الإسباني. ويبدو ذلك على أفضل وجه في صراع التيارين الثقافيين اللذين صار كلٌّ من «كلاوديو سانتشيث ألبورنوث» Claudio Sánchez Albornoz و«أميركو كاسترو» Américo Castro رمزين لهما. ففي أبسط الحالات كان المثقف الإسباني يستطيع أو يريد النظر إلى السبعمائة عام من تاريخه مع الإسلام باعتبارها تاريخاً للعلاقة بين مستعمِرٍ ومستعمَر. لكنّ الأمر لا يبدو بهذه البساطة أو أنه لا يُمكن الاطمئنان إليه عندما يتأمل الدارس لموضوعه؛ باعتبار تاريخ بلاده تاريخاً للصراع ضد الاستعمار الذي انتصر عليه وأخرجه من بلاده. فالإسلام قارٌّ في الشخصية الإسبانية بقدْر ما هو فاعلٌ ومُؤثّرٌ فيها سواء لجِهة الدين أو لجِهة الامتزاج العرقي أو لجِهة التجربة الحضارية والإنسانية الشاسعة. وفي هذا المجال والمجالات المجاورة لا تفيد كثيراً إيبستيمولوجيات باشلار، ولا سلطويات فوكو، أو غَيْريّات ستروس على تعقيداتها. وكما استطاع الأستاذ العسري إلقاء الضوء الساطع على الغَيْريّة المُتوخَّاة من جانب المُفكرين والمُستشرقين الإسبان، استطاع أيضاً أن يُظهر المُعاناة التي خاضها هؤلاء وأولئك عبر حوالى القرنين، ليصلوا في النهاية ـ وعلى قلق ـ إلى اعتبار الإسلام جُزءاً من هُويتهم. وقد تأمَّل الأستاذ العسري الحِيَلَ المختلفة التي اجترحتْها القراءات الاستشراقية والفكرية الإسبانية للإسلام، لكي تجعل منه إسلاماً إسبانياً أو إسلاماً مسيحياً في أقلّ تقدير. فإذا لم تستطع إلغاء ذاك «الآخر» بقطع رأسه، فلا أقلّ من أن تزعم أنه تَحَوَّل إلى أنا وأنت عندما دخل إلى إسبانيا فاتحاً، ثم لم يخرجْ منها بحروب الاسترداد Reconquista لأنه لم يعد شيئاً ذا حيثية أو لأنه ما عاد موجوداً أو أنه ذاب تحت وطأة جبروت الهُوية والشخصية الإسبانية! بل وإنه ليمكنك القول إنّ الملايين التي أُخرجت هي تلك الملايين التي رفضت التلاؤم والاندماج والذوبان في الذات الأُخرى الثابتة والخالدة!

بعد المقدمات الفكرية والتاريخية في معنى الاستشراق وإشكالياته، وقراءة

العلائق والوشائج النقائضية والشرق المُعاد صناعته، بحسب إدوارد سعيد وتياره، وبحسب ستروس الخارج على العرقيات والثقافويات؛ ينصرف العسري لدراسة تاريخ الاهتمام الإسباني بالإسلام باعتباره آخرَ مُعادياً في القرن الثاني عشر. وفي تلك الحِقَب كان الصراع صراعاً بين المسيحية والإسلام. ومنذ ذلك الحين جرى اعتبار الإسلام مسيحيةً مُحرَّفة. ثم كانت هناك مرحلتان أُخريان: مرحلة إخراج المسلمين من الأندلس، أو إرغامهم على التنصُّر، ومرحلة تجاهل الموضوع ارتباكاً أو انصرافاً إلى تكوين الإمبراطورية الإسبانية التي تكون هي الدليل الأوضح على الشخصية الإسبانية الخالدة والمتفوقة. ومع تدهور أوضاع الإمبراطورية في القرن الثامن عشر، تَجَدَّد الاهتمام بالإسلام في علاقته بالذات الإسبانية التي تكاثر عليها وفيها الاضطراب وتداعياتُه. ومن الطريف مع البدايات «العلمية» للاستشراق الإسباني في مطالع القرن التاسع عشر، أن يذهب إسبانٌ مثلما ذهب ألمان ونمساويون وهولنديون وإيطاليون لتعلُّم العربية، وقراءة المخطوطات عند سلفستر دي ساسي بمدرسة اللغات الشرقية التي أنشأتها الثورة الفرنسية بباريس عام 1795م. وعندما كان كُوندي وغايانغوس وكوديرا يكتبون ويُترجمون ويُحققون المخطوطات عن التجربة الإسلامية بإسبانيا، كان النقاش يتجدّد ويحتدم عن الإسلام باعتباره جُزءاً من الشخصية الإسبانية، أو باعتباره غَيْراً مُعادياً انتهى أمره. أمّا الثلث الثالث لكتاب الأستاذ العسري فقد انصبَّ على دراسة أسين بلاثيوس المُستشرق الكبير، ومُؤسِّس الاستشراق الإسباني الحديث. وكما اتصل أوائل المُستشرقين الإسبان في الأزمنة الحديثة بسلفستر دي ساسي الفرنسي؛ فإنّ بلاثيوس كان قريناً لـ لويس ماسينيون ليس بالصداقة وحسْب؛ بل في علاقته المُعقَّدة بالإسلام أيضاً. فهناك من يقول إنّ ماسينيون وبلاثيوس كانا يعملان على إبراز الشقائقية بين الدينين الكبيرين. وهناك من يقول إنّ بلاثيوس إنما تابع صراعه مع الإسلام بشأن مُكوِّنات الشخصية الإسبانية، من خلال الزعم أنّ ابن عربي وابن مسرَّة وابن باجة وابن حزم، هؤلاء جميعاً في تصوُّفهم وفلسفتهم وأفكارهم حول الحياة والحب والصداقة، إنما كانوا إسباناً أقحاحاً، أعادت الأندلس الإسبانية صِناعتهم ودمجتْهم فيها بثقافتها وإنسانيتها ومسيحيتها.

كتاب عبد الواحد العسري عن الاستشراق الإسباني كتابُ اكتشافٍ

لاستشراقٍ مُختلفٍ في إشكالياته الكبرى عن الاستشراقات الأُخرى حتى النصف الأول من القرن العشرين. وقد عرف كثيرون منا الشخصيات والنشرات للنصوص في ذلك الاستشراق منذ القرن التاسع عشر، بيد أنّ اكتشاف الأستاذ العسري يتركّز على «الروح» وعلى إشكالية الهُوية التي ما عرفناها في الاستشراقات الأُخرى. وهذا جديدٌ لافتٌ وكبير، نستطيع جميعاً الإفادة من مُعطياته، في فهم الاستشراق ونقده بعامة، وفي فهم الاستشراق الإسباني على وجه الخُصوص.

المقدمة

بين يدي القارئ الكريم الطبعة الثانية من كتاب: الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني: من ريموندس لُولُوس إلى أسين بلاثيوس. لقد تفضلت، مشكورة، مكتبةُ الملك عبد العزيز العامة بالرياض بإصدار طبعته الأولى، ضمن سلسلة كتبها المحكمة، في بحر سنة: 2003. وبالنظر إلى محدودية انتشار هذه الطبعة التي ترجع إلى قلة عدد النسخ المسحوبة منها وإلى سياسة هذه المكتبة في طبع الكتب وعدم بيعها والاكتفاء بعرضها وإهدائها؛ فإن هذا الكتاب لم ينتشر بين القُرّاء الذين تَوَجَّه إليهم بالشكل الذي يمكن أن يصل به اليوم في طبعته الثانية التي اجتهدت دار المدار الإسلامي ببيروت في إعدادها ونشرها. لم يدَّخر مدير هذه الدار من صبر ومن جهد في العمل على تجاوز هذا الأمر، وفي العناية، المعروفة عنه، بمراجعة نص الكتاب ذاته وفهرسته وتصحيحه وتنظيفه مما كان قد طاله من أخطاء وتصحيفات مطبعية عديدة.

لذلك، ولأسباب تقنية محضة، فلقد راهنتُ في هذه الطبعة على إعداد نسخة مُنَقَّحة من هذا الكتاب كما كان يمكن أن تكون عليه عند طبعته الأولى، على أن أعود إلى معالجة موضوعه في ضوء ما أستصدره من قراءات تقريظية ونقدية[1]، وما نُشر ويُنشر اليوم من أبحاث استشراقية إسبانية، ومن دراسات جديدة ومتنوعة في الاستشراق[2]، وتبعاً لمتابعتي البحث في الاستشراق الإسباني ونشري لمجموعة من الدراسات الأخرى عنه[3]. أسأل الله النسيئة في العمر والجهد لتوفية هذا الأمر حقه في طبعة أخرى للكتاب ذاته.

لكن ما الجدوى من متابعة الأبحاث في الاستشراق والاستشراق الإسباني ودراستهما في الوقت الذي كانت قد تعالت فيه بعض أصوات المستشرقين ودارسي الاستشراق وما فتئت تؤكد على نهاية هذا الحقل المعرفي المخصوص من المعرفة

---

(1) ومنها دراسة الزميل الفاضل حنفي. مصطفى، "استراتيجة النقد وطبقات التفكير في كتاب: الإسلام في تصوُّرات الاستشراق الإسباني"، **مجلة العلوم الإنسانية لكلية الآداب جامعة البحرين**، العدد. 11، 2005، 271-289.

(2) ومن آخرها في العالم العربي: الأعسم. عبد الكريم، **دراسات في الاستشراق**، دمشق، 2011. نجدي. نديم، **جدل الاستشراق والعولمة**، بيروت، 2011.

(3) ومنها: "من روافد الاستشراق الإسباني ومُكوِّناته في القرون الوسطى. "مجادلة =

في العلوم الإنسانية والاجتماعية[4]؟ الواقع أن دواعي متابعة هذه الدراسة وتلك الأبحاث ضمن هذه العلوم لم تنتفِ أبداً، بل على العكس من ذلك؛ فالحاجة إليها ما فتئت قائمة بقدر تنامي التمثُّلات الغربية للشرق العربي الإسلامي وتمثيلاته له في الإصدارات الاستشراقية التي ما زالت تتوالى إلى حد اليوم، مشكِّلة بذلك التعرف

= عبد المسيح الكندي للإسلام في الأندلس"، **مجلة العلوم الإنسانية**، دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، ع9،

"تصوُّرات الاستشراق الإسباني لمحمد ﷺ ولسيرته: من خوان أندريس إلى خوليو كورتيس"، أشغال الندوة الدولية التي نظمها فريق البحث في السُّنَّة والسيرة وقضايا الإعجاز في موضوع: **السيرة النبوية في الكتابات الإسبانية**، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، 2009، 163-185.

"أصول الصورة المشوهة لمحمد ﷺ في الغرب الأوروبي ومُكوِّناتها: قراءة في تاريخ الاستشراق الإسباني ونماذجه وامتداداته"، **الأبحاث العلمية للمؤتمر الدولي (نبي الرحمة محمد صلى الله عليه وسلم)**، الجزء الخامس، جامعة الإمام سعود، الرياض، 2011، 2791-2845.

"تعارض مواقف فولتير من الإسلام والمسلمين وتصوُّراته لهما في ضوء رِهاناته الأنوارية"، **دفاتر البحث العلمي**، جامعة عبد المالك السعدي، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الأول، 2012، 24-37.

"Un Discurso Colonial: Los Viajes de Ángel Cabrera a Marruecos", Ángel Cabrera: *Ciencia y Proyecto Colonial en Marruecos*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2004, 123-136.

(4) النملة. علي بن إبراهيم، **الالتفاف على الاستشراق. محاولة التنصل من المصطلح**، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 2007.

مووس. أوليفيه، "تيار الاستشراق الجديد والإسلام، من الشرق الشيوعي إلى الشرق الإسلامي"، ضمن العدد: 3 من سلسلة مراصد الصادرة عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية، ترجمة: سلطاني. عومرية، مكتبة الإسكندرية المصرية، 2011. لم أستطع الوقوف إلا على ملخص لهذه الدراسة التي ينتصر فيها مؤلفها، وهو أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة فرايبورغ في سويسرا ومدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس، لفكرة استمرارية الاستشراق في لبوسه الجديد: neo orientalisme نيو استشراق

Samiei.Mohammad, Neo-Orientalism? The Relationship between the West and Islam in our Globalised World, Volume 31, Numéro 7, Octobre 2010, pp 1145-1160.

ولا بأس من الإشارة بهذه المناسبة بأن بنسالم حميش الذي كان قد ألف كتابه: **الاستشراق في أفق انسداده**، الرباط، 1991، قد عاد لمعالجة الاستشراق والتأكيد على أهمية البحث في حقوله بكتابه:

حميش. بنسالم، **العرب والإسلام في مرايا الاستشراق**، القاهرة، عام 2011.

الغربي الإنشائي إلى هذا الشرق أو خطابه عنه الذي يستدعي ضرورة إعمال النظر النقدي في تاريخ الرؤية الغربية الثاوية خلف مُكَوِّناته والناظمة لها وفي ثوابتها، وكذا في أسس منهج إنتاجها وآلياته المختلفة.

والواقع أن اهتمامي بالنِّتاج الاستشراقي ليس وليد اليوم، بل يرجع إلى سنوات خلت. كان ذلك عندما التحقت بجامعة السوربون الأولى لأتابع دراساتي العُليا بها منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود من الزمن، ولما شرعت في إعداد أطروحة جامعية لنيل دكتوراه السلك الثالث من هذه الجامعة نفسها، حول موضوع يتعلق بالفكر الإسلامي في الغرب الإسلامي الوسيط، استرعى انتباهي ما كنت أقف عليه، سواء في الدروس أو في ما كنت أرجع إليه من أبحاث ودراسات، جملةٌ من الأحكام المُسبقة عن الإسلام بوصفه ديناً وثقافة. ولقد كنت صحبة ثُلّة من الطلبة المسلمين والعرب نُصَنِّف بكل سذاجة الذين نستمع إليهم أو نقرأ لهم وفق كثرة استخدامهم لهذه الأحكام، أو ابتعادهم عنها. فنتج عن ذلك أن رأينا في بعضهم ملائكة مُنصفين، وفي آخرين شياطين مُتحاملين، وبينهما طائفة من المعتدلين. ولا عجب في ذلك، فلقد كنا نرجع ما نقرأه لهؤلاء إلى ميولهم ورغباتهم التي تتفاوت في رأينا بين التربص بالإسلام والعرب والمسلمين والنيل منهم، وبين الإحجام عن ذلك، أو إنصافهم[5].

ولم تنقطع علاقاتي بالاستشراق، عندما عُدت إلى بلدي لأتابع أبحاثي في الفكر الإسلامي الأندلسي، ولأُدَرِّس هذا الموضوع بكلية الآداب بتطوان، فكثيرة هي المراجع الاستشراقية، وبصفة خاصة الإسبانية، التي كنت ـ وما فتئت ـ مضطراً إلى الاطلاع عليها من أجل استخدامها في الدراسة والتدريس. ورغم أني كنت أطالع بين الفينة والأخرى بعض الدراسات التي كانت تصدر في نقد الاستشراق، فإن خبرتي به لم تأخذ طريقها نحو التشكل النقدي، إلا بعدما قرأت كتاب «إدوارد سعيد» المشهور في هذا المضمار[6]. والحق أني قد أخذت من هذا الكتاب[7] ما مكنني من أن أقرأ الاستشراق بوصفه مجرد أقوال إنشائية عن الشرق، لا تظهر حقيقته، بقدر ما تخفي طبيعة تصوُّراتها الغربية له.

---

(5) والحق أننا لم نكن لنعلم في ذلك الوقت بأن الاكتفاء بإرجاع الاستشراق إلى ميول ورغبات منتجيه لا يكفي لنقد المنهج الذي يعتمدونه في إنتاجه وتفكيك آلياته، ولا لمراجعة مختلف المفاهيم والرؤى الفكرية والفلسفية الثاوية خلفه.

(6) سعيد. إدوارد، الاستشراق: **السلطة المعرفة الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، الطبعة الثانية، بيروت، 1984.

(7) ومن غيره من كتب المؤلف نفسه، ومن كتب ومقالات وأبحاث أخرى، مما ذكرناه ونوَّهنا به في المدخل الأول من مداخل هذا البحث.

ومن المعروف أن إدوارد سعيد لم يهتم بالاستشراق الإسباني، الذي لم أنفك عن الرجوع إليه بالنظر إلى خُصوصية الأبحاث والمهام التي أشرت إليها، لذلك كنت أفكر بين الحين والآخر في تناوله ودراسته، فأخذت في جمع ما أستطيع الوصول إليه من مادة ضرورية لهذا الغرض، مثلما شرعت كذلك في البحث فيه، وتناوله خلال بعض الملتقيات العلمية.

ثم جاءت حرب الخليج الثانية، وما تلاها من الهجمات الإرهابية المعروفة على الغرب، لتستثير كل المخاوف والتوجسات، التي تجمع بصفة تقليدية بين ما اصطُلح عليه بالإسلام والغرب، وجميع ما يترتب على ذلك من تصوُّرات للغرب حول الشرق وللشرق حول الغرب. ثم انضاف إلى ما ترتب على هذه الحرب من خرائط جديدة للعالم، تنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام؛ حيث واصل «فوكوياما» دراساته المشهورة حول نهاية التاريخ، واستمر «صمويل هنتنغتون» في صقل أطروحته المشهورة عن صدام **الحضارات**[8]. لقد أدرج أولهما الإسلام انطلاقاً من تصوُّر تطوُّري للتاريخ، ضمن العالَم التاريخي، أو عالَم الصراعات القومية والأيديولوجية، الممتنع لحد الآن على الثقافة الليبرالية والديمقراطية. كما رأى ثانيهما في الإسلام، انطلاقاً من الأنثربولوجيا التاريخية، ثقافة مغلقة، وحضارة في صدام دائم مع الحضارات الأخرى، وبصفة أخص الحضارة الغربية. والحق أن كليهما قد نجح إلى حد بعيد في أن يصنع من الإسلام عدوّاً لدوداً للغرب، وأن يُنعش الذاكرة العدائية الغربية تِجاه الإسلام، ليضمن بذلك استمرارية هذا العداء وأزليته. ولعل هذا ما يُفسِّر مُختلف أشكال العنف المتعددة التي يمارسها الغرب اليوم تجاه العرب والمسلمين، وما تلوكه الألسنة والأقلام والصور الغربية في إعلامها المتعدد والمختلف والمتنوع من أحكام مُسبقة عن أولئك وهؤلاء، ومن تصوُّرات مغلوطة ومتهافتة عنهما كذلك.

وإزاء هذه الوضعية، كان لا بد من أن نتساءل عن أسبابها ودواعيها الرئيسة.

---

(8) تستجيب مجهودات كل من فوكوياما وصمويل هنتنغتون لمتطلبات الرُّقي بالدراسات الاستراتيجية الأميركية، إلى مستوى إدراج البُعْد النظري والفلسفي في التحليل السياسي. وذلك للنظر في أزمات العالم وتدبيرها، بالشكل الذي يضمن المصالح السياسية العُليا للولايات المتحدة الأمريكية.

وقد نشر فرنسيس فوكوياما مقالته عن «نهاية التاريخ» «The End of History» في أبريل 1991، ثم نشر كتاباً بالعنوان نفسه، أنجز ترجمته العربية: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، إشراف ومراجعة مطاع صفدي، بيروت، 1993.

Huntington. S. P, *The Clash of Civilizations*?, Foreign Affairs, Summer, 1993, 22-49.

صحيح أن الغرب قد أراد ويريد باصطناعه لهذا العدو، تسويغ رغبته في بسط هيمنته الاقتصادية والسياسية على العرب والمسلمين، مستغلاً وضعيتهم الهَشّة في هذا العالم، وضعفهم التكنولوجي. غير أنه إذا لم نختزل ذلك الاصطناع في هذه الرغبة الغربية المعاصرة فقط، ونظرنا إليه في بُعده التاريخي والثقافي، فإنه يتضح لنا بأن الثقافة الغربية، على الرغم مما تعرفه حالياً من مُراجعات لمفاهيم الاختلاف والتعدد والتسامح، فإنها لم تستطع بعد أن تنظر إلى نظيرتها الإسلامية الشرقية في ضوء هذه المفاهيم. كما يتضح لنا كذلك، بأن الغرب لم يعمل إلا على إعادة إنتاج عدائه تجاه العرب والمسلمين طيلة علاقاته بهما، استجابة منه لمختلف الشروط التاريخية الموضوعية التي جمعته بهؤلاء وأولئك.

ولقد كان علينا أن نتساءل كذلك عن مختلف الأدوار التي يمكن أن يكون قد قام بها الاستشراق في هذه الخصومة بين الغرب والإسلام، هل عمل على تأجيجها، أو اكتفى بالتعبير عنها؟ هل ساهم في إدارتها وتدبير شؤونها، أو اكتفى بالاستجابة لها ولمقتضياتها وضروراتها التاريخية؟ ومهما يكن من أمر، فلقد بدا لنا أن الاستشراق لم يتخلَّف عن هذا الأمر، ولم يبتعد عنه قَطّ.

لذلك عُدنا مرة أخرى للبحث في الاستشراق ودراسته. ورغم إدراكنا أن الاستشراق الذي يواكب حالياً الخصومة المذكورة ويُعبِّر عنها خير تعبير، هو الاستشراق الأميركي والأنغلوسكسوني، فلقد انصرف جهدنا إلى البحث في الاستشراق الإسباني ودراسته. ومن المعروف أن إدوارد سعيد وغيره من دارسي الاستشراق قد تناولوا أول الاستشراقين المذكورين، في حين لم يحظَ ثانيهما بَعْدُ، ولأسباب عديدة، بدراسات كافية، أو متميزة في بابها. يُضاف إلى ذلك، العُمْق التاريخي للاستشراق الإسباني الذي نَعُده من جِهتنا استشراقاً رائداً من الناحية التاريخية والمعرفية للاستشراقات الأخرى. كما يُضاف إلى مختلف هذه العوامل التي تُسَوِّغ اختيارنا للاستشراق المذكور، ذلكم العامل الذاتي المتعلق باهتمامنا غير المنقطع بالفكر الإسلامي الأندلسي، الذي لا يُمكن أن نُنجزه من دون أن نُعَرِّج على الاستشراق الإسباني، الذي اتخذ مواقف متميزة ومخصوصة من هذا الفكر.

وبالنظر إلى هذا العامل الأخير، ارتأينا في أُولى خطوات إنجاز هذا البحث، أن نُعالج تصوُّرات الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي الأندلسي، فشرعنا في البحث عن مادته وجمعها. بيد أنه بقدر ما فحصنا قسماً من هذه المادة، وتمكَّنّا من ضبط بعض تصوُّراتها للفكر الإسلامي المذكور، ولمنهجية إنتاجها، في ضوء رُؤى مخصوصة للتاريخ وللفكر وللثقافة، ازدادت حاجتنا إلى البحث في تاريخ تكوُّن هذه التصوُّرات وأصولها. ولا غرو في ذلك، فقد وجدنا هذه التصوُّرات تجترُّ نفسها وتعيد إنتاجها باستمرار، فكان علينا أن نحفر في ماضيها الثقافي والمعرفي. لقد

خَوَّل هذا الماضي لتلك التصوُّرات إمكانيات الانغلاق على ذاتها، لتتأبَّى بذلك مضامينها وأساليب تكوُّنها على أي تحوُّل نوعي. ولنضرب مثلاً لذلك برائد الاستشراق الإسباني في القرن العشرين، «ميغيل أسين بلاثيوس» Miguel Asin Palacios، ففي معرض بحثه عن أصول الأدب وعلم الكلام والتصوف عند النصارى في القرون الوسطى ومطلع القرن السادس عشر، وبعدما أرجعها إلى مُؤثرات إسلامية خضعت لها هذه المعارف والفنون، لم يجد تفسيراً لاستقبال النصرانية هذه المؤثرات، سوى أن يزعم أن الإسلام في حد ذاته، ليس أكثر من انحراف عن النصرانية، وتهرطق عنها. أليس ذلك هو ما زعمه قبله ذلك الجَمُّ الغفير من أسلافه مستشرقي إسبانيا منذ «رامون يول» Ramon Llull في القرن الثالث عشر الميلادي؟ بلى. لذلك وجدنا أنفسنا مُضطرين إلى أن نضرب صفحاً عن تناول الاستشراق الإسباني المعاصر للفكر الإسلامي الأندلسي، وأن نُؤجل دراسته إلى أبحاث أخرى، وكان علينا أن نُعالج مختلف الإشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الإسباني في ماضيه المذكور، الذي يطرح بدوره إشكالات لم يكن من المُمْكن تجاوزها، أو الالتفاف عليها. لقد وضع المستشرقون الإسبان خلال هذه المدة الطويلة الفاصلة بين مطلع القرون الوسطى والنصف الثاني من القرن العشرين لأنفسهم ولجمهورهم تَصَوُّراً محدَّداً للإسلام والمسلمين، وذهبوا في هذا التصوُّر ـ كما ذكرنا ذلك سابقاً ـ إلى أن الإسلام من حيث كَوْنُه ديناً وثقافة، ليس أكثر من هرطقة نصرانية، وأن المسلمين تبعاً لذلك ليسوا غير هراطقة. لذلك قُمنا في هذا البحث بقراءات متعددة لنصوص أولئك المستشرقين التي مَثَّلت خير تمثيل هذا التصوُّر، لكي نفكك هذه الرُّؤى وهذه التمثيلات التي كَوَّنها هؤلاء عن غَيْرِيَّتهم الإسلامية، ومن ثم عن ذاتهم وهُويّتهم النصرانية الغربية. مثلما عملنا على فهم أحكامهم وتفسيراتهم التي بلوروها في هذا المضمار، وعلى تحليل آليات تمركزهم على ذاتهم، وعلى منظومة قيمهم، التي تُسَوِّغ لهم هيمنة هذه الذات، وهيمنة منظورها الثقافي، لنفسها ولغيرها في الوقت نفسه.

ولقد جعلنا من مُعالجة هذا التصوُّر، سواء في أبعاده التي أشرنا إليها آنفاً، أو في تلك التي سوف نتناولها في مواضع أخرى من هذا البحث، الأطروحة المركزية لعملنا التي استقطبت جميع مداخله وأبوابه وفصوله، مفرغين الجهد في تقديم أدلة نَصِّيّة متعددة عليها، وكذا في تسويغها والدفاع عنها والاستدلال عليها، متوسلين بمناهج امتاحت من حقول النقد التاريخي والثقافي والمعرفي.

ولإنجاز ذلك، جعلنا هذا البحث يتضمن إلى جانب هذه المقدمة، مداخل تاريخية ومنهجية، وثلاثة أبواب وخاتمة، وذيَّلناه بلائحة مصادره ومَراجعه المختلفة والمتعددة.

لقد تطرَّقنا في هذه المداخل إلى مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق

بصفة عامة والاستشراق الإسباني بصفة خاصة، ومختلف الإشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق.

لذلك جاء المدخل الأول تحت عنوان: كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني؟ ليجيب عن السؤال الذي يطرحه. أما المدخل الثاني فكان خاصّاً بالاستشراق الإسباني: استعراب أم استفراق؟ وناقشنا فيه مختلف المستشرقين الإسبان، في مسألة المصطلح الذي يجعلونه دالاً على ما يقومون به، وتوصلنا في النهاية إلى أن كلا من الاستعراب والاستفراق ليس أكثر من قطاعين من قطاعات الاستشراق الإسباني. أما المدخل الثالث فخصَّصناه لتناول الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسلامي لإسبانيا، عَرْضاً ومناقشة، فأغلب مستشرقي إسبانيا تعاملوا مع هذا الماضي وفق تصوُّرات مغلوطة له، ولما تطرحه دراسة الاستشراق من إشكالات تتعلق بعلاقات الهُوية الغربية، التي ينتمي إليها ويصدر عنها، بغَيْرِيَّتها الشرقية التي يخضعها لدراسته ومعرفته، فلقد خصصنا آخر هذه المداخل لعرض الغَيْرِيّة الثقافية من منظور أنثربولوجية «كلود ليفي ستروس» Claude Lévi-Strauss ومناقشتها. ولقد أردنا من ذلك الاستدلال على انطلاق الثقافة الغربية من نفسها، وتمحورها على ذاتها عند تعاملها مع الثقافات الأخرى، وبصفة خاصة، عند تعاملها مع الإسلام وثقافته. كما أردنا من ذلك الإشارة إلى بعض تفضيلاتنا المنهجية التي اعتمدناها في معالجتنا للاستشراق، وللاستشراق الإسباني.

وجاء الباب الأول مُخصصاً لدراسة مسألة تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوُّراته من خلال تناولنا بداياته وروافده. وكان الهدف من ذلك الاستدلال على أنه قد كان لهذه البدايات والروافد دور أساس وحاسم في تكوُّن تَصَوُّرات هذا الاستشراق عن الإسلام والمسلمين، وفي استمراريتها ودَيْمُومتها؛ وذلك بالنظر إلى كونها جاءت لتواكب العلاقات الجِدالية التي جمعت بين النصرانية والإسلام في القرون الوسطى. وقد وجدنا في البدايات الأولى لعملية الترجمة التي أُخضع لها القرآن الكريم في إسبانيا، وأقسام أخرى من الثقافة العربية والإسلامية، ما يدعم هذا الطرح ويعضده، لذلك خصَّصنا له الفصل الأول من هذا الباب تحت عنوان: البدايات الأولى للترجمة.

أما الفصل الثاني فقد ورد بعنوان: المُجادلة النصرانية للإسلام: رسالة عبدالمسيح بن إسحاق الكندي. وخصَّصناه لتقديم ومُناقشة هذا النص الذي افتتح المجادلة النصرانية للإسلام، وعبَّر عنها ودلَّ عليها خير دليل. فإذا علمنا أن هذا الكتاب قد عرف طريقه إلى الأندلس حيث تُرجم إلى اللاتينية تزامناً مع ترجمة القرآن الكريم إلى هذه اللغة، لاستخدامه في عملية تكوين المعرفة النصرانية للإسلام، علمنا بأن أثره كان حاسماً في تنميط هذه المعرفة في إسبانيا ومن بعد ذلك في أوروبا.

وأفردنا الفصل الثالث من هذا الباب لمعالجة التنصير والدفاع عن النصرانية: مشاريع «رامون يول» و «رامون مارتي» Raymundi Martini. وكان مرامنا في هذا الفصل عرض تصوُّرات هذين المستشرقين للإسلام ومناقشتها، من خلال تأطيرنا لمشاريعهما ضمن شروطها التاريخية المتعلقة بعلاقات النصرانية بالإسلام في الأندلس خلال القرن الثالث عشر الميلادي. وكان هدفنا من عرض الأحكام المؤسسة لهذه التصوُّرات في هذا الفصل التدليل بها نصياً على الأطروحة المركزية لهذا الكتاب.

أما الفصل الرابع من هذا الباب، الذي جاء تحت عنوان: الانقلاب الديني: أو كيف تتحوَّل الهُوية إلى غَيْرِيّة؟ فقد أردنا منه الوقوف على رافد نعده من أهم روافد الاستشراق الإسباني في القرون الوسطى، وهو رافد التحوُّل الديني، أو ما يُسمَّى اصطلاحاً بالرِّدّة الدينية. وقد عالجنا فيه نصاً لا يقل دلالة في مجاله عن دلالة نص الكِنْدي في مضماره، ويتعلق الأمر بكتاب «خوان أندريس» Juan Andrés الذي وضع فيه تصوُّراته عن الإسلام والمسلمين، والذي لا شك أنه كان له دور حاسم كذلك في ترسيخ هذه التصوُّرات وتنميطها في إسبانيا وفي أوروبا. ويرجع ذلك إلى أن مُؤَلفه، وهو من أهل القرن الخامس عشر الميلادي، قَدَّم نفسه إلى قرائه النصارى، عالماً من علماء الإسلام الذين ارتَدُّوا عن هذا الدِين وتحولوا إلى النصرانية.

أما الباب الثاني، فتناولنا فيه الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر. وخصَّصنا الفصل الأول منه، الذي يحمل عنوان: انحسار الدراسات الإسلامية عن إسبانيا وانبعاثها من جديد، لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية التي أَدَّت بالإسبانيين إلى التوقف عن الاهتمام بالإسلام لمدة من الزمن، ثم إلى عودة هذا الاهتمام من جديد. والواقع أنَّ هدفنا في هذا الفصل يكمن في التأريخ الصِّرْف لهذه المسألة بقدر ما رُمنا استكناه دلالة هذا التوقف. وقد ذهبنا في هذا المضمار إلى أنه إذا كان الإسبانيون قد أضربوا في هذه المرحلة عن إنتاج الاستشراق من خلال الاهتمام بالإسلام في جامعاتهم وأبحاثهم ودراساتهم، فإن هذا التوقف يُعَدّ في ذاته موقفاً استشراقياً. وبالفعل فلقد عبَّرت إسبانيا بهذا الإضراب عن إخفاقها في الالتفاف على الإسلام، وتنصير رعاياها من المسلمين الموريسكيين، وكأنها أرادت بذلك أن تقنع نفسها بأن لا حلَّ لها تجاه معضلة الإسلام، سوى تجاهله والتوقف عن الاهتمام به. غير أنه في مطلع القرن الثامن عشر، انبعث الاستشراق من جديد في إسبانيا، وانتعش لكي يواكب ضرورات علمية وثقافية جديدة، عرفتها إسبانيا في هذه المرحلة من تاريخها.

وتناولنا في الفصل الثاني من هذا الباب، الذي ورد بعنوان: «تأسيس

الاستشراق في إسبانيا خلال القرن التاسع عشر، مختلف العوامل التي أَدَّت بالإسبانيين إلى محاولة اللحاق بالركب الأوروبي في مجال تأسيس الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة المخصوصة والدالّة من تاريخ الاستشراق في العالم. وبالنظر إلى المجهودات التي بذلتها ثُلّة من المستشرقين الإسبانيين في مجال تأسيس علمهم عبر إعداد المكتبات والأنحاء والقواميس، ومن خلال ترجمتهم للمخطوطات العربية ونشرها. . . إلخ، على الرغم من المُعَوِّقات المادية والمعنوية التي واجهوا تحدياتها بكل إصرار، فقد وجدنا أنفسنا نُؤَرخ لهذه المرحلة من تاريخ الاستشراق الإسباني، بالوقوف على طائفة منهم والتعريف بها وبمجهوداتها في هذا الميدان. ولا غرو في ذلك، إذ إنه من المُتَعذر القفز عن التعريف بأعلام منهم من مثل: «خوسيه أنطونيو كوندي» José Antonio Conde و«بسكوال دي غايانغوس» Pascual de Gayangos و«فرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث» Francisco Fernandez y Gonzalez و«فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت» Francisco Javier y Simonet، وفحص أهم كتبهم ودراساتهم حول الإسلام وثقافته، وتصوُّراتهم حولهما، ضمن تصوُّراتهم حول التاريخ الوسيط لإسبانيا.

وأفردنا الباب الثالث والأخير من هذا الكتاب لمعالجة تصوُّرات ميغيل أسين بلاثيوس للإسلام وللفكر الإسلامي؛ وذلك بالنظر إلى المكانة المتميزة التي يحتلها هذا المستشرق في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والاستشراق العالمي على السواء.وجاء الفصل الأول من هذا الباب الذي ورد بعنوان: الدون ميغيل أسين بلاثيوس: رائد الاستشراق الإسباني المعاصر، للتعريف بهذا المستشرق وريادته في هذا المجال التي لا يُنازعه فيها أحد. والواقع أنه اكتسب هذه الريادة بما بذله من جهد في تكثيف نشاطه الاستشراقي وتنويعه، فلقد اهتم كثيراً بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم، من أجل إعداد جيل آخر من أجيال مستشرقي إسبانيا.ولم يدَّخر وسعاً في تأسيس المُؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في إسبانيا، وتدبير شؤونها، ومساعدتها بتخصيص بعض أبحاثه ودراساته لها، وفي تفعيل مختلف الهيئات والأكاديميات العالمية المتخصِّصة التي وهبته عضويتها بالنظر إلى كفاءته العلمية والاستشراقية. وإلى جانب ذلك، فلقد عُرف أسين بلاثيوس بمشاركته في إعداد المكتبات والفهارس والاعتناء بالمخطوطات، كما اشتهر بكثرة أبحاثه ودراساته الاستشراقية، وغزارة ما نشره في هذا المجال. لذلك اعتنينا في هذا الفصل، بالتعريف بجُلّ مُؤلفاته، وبمضامينها الاستشراقية المتنوعة، وكذلك بتصنيفها، مع تأكيد إبراز أطروحتها المركزية التي تستقطب تعددها واختلافها.

وبالنظر إلى تصنيفنا لأبحاث أسين بلاثيوس ودراساته التي انصبَّت على الإسلام والفكر الإسلامي، في أقسام أربعة، فلقد ارتأينا أن ندرس في الفصل الثاني

من هذا الباب الثالث بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصوُّرات أسين بلاثيوس الذي يُشكل بذاته قسماً من هذه الأقسام. ونظراً لتعدُّد أبحاثه في هذا المجال وكثرتها، ومن دون إهمال أي واحد منها، عملنا على مُعالجة تصوُّراته حول هذا الفكر، من خلال التركيز على دراسته لابن مَسَرَّة ومدرسته الفكرية بالأندلس. وفي هذا الصدد، بَيَّنّا كيف أسهم في تأسيس الفكر المَسَرِّي مستنداً إلى تصوُّر استشراقي حول تاريخ الأفكار بعامة وحول الفكر الإسلامي الأندلسي بخاصة. فلقد عد هذا التاريخ، قسماً من تاريخ الفكر الإسباني؛ بحيث إن العناية به هي من قبيل العناية بالذات الإسبانية، وبإبراز هُوِيّتها. كما عَدَّه حلقة من حلقات اطِّراد التقليد الفكري النصراني الأندلسي في أشكاله الصحيحة والمُنحرفة. مثلما أدرجه كذلك ضمن حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمتعاقب والمطرد في نظره، ليجعله دالّاً على استمراريّة الفكر اليوناني القديم في صيغه الفيثاغورية والإنباذوقلية المنتحلة، وليختزله بعد ذلك إلى مجموع هذه المؤثرات، مُضَحياً بذلك بالخصوصية الإسلامية لابن مَسَرّة ولمدرسته.

وإذا كان ميغيل أسين بلاثيوس قد استثمر بحثه في الفكر المَسَرّي (وهو من أول أبحاثه في الفكر الإسلامي) ليبث فيه أطروحته في الإسلام والفكر الإسلامي، فإنه قد عاد إلى هذه الأطروحة ودافع عنها في جميع أبحاثه ودراساته التي تلت هذا البحث. ولا أدل على ذلك من أننا وجدناه يُعاود الحديث عنها في آخر مشاريعه العلمية التي اهتم فيها بدراسة الأصول الإسلامية لقسم مخصوص من التصوُّف النصراني الإسباني. لذلك ورد الفصل الأخير من هذا الباب الثالث بعنوان: العلاقات المُتبادلة بين التصوُّف الإسلامي والتصوف النصراني في تصوُّرات أسين بلاثيوس. وأمام وقوفه على مُماثلة بَيِّنة بين بعض مُكَوِّنات التصوف الشاذلي ونظائرها في التصوُّف النصراني الصحيح في إسبانيا والمُنْحرف منه، انتهى إلى أن هذا التصوُّف الأخير مَدِين لأولهما بكثير من الأفكار والعقائد والطرق والسبل. . . إلخ. غير أن تشغيله في هذا المضمار لتصوُّره حول تاريخ الأفكار، القائم على مفاهيم الاتصال والاطراد والتقدم، مَكَّنه من ردَّ التصوُّف الإسلامي المذكور إلى أصول نصرانية زعمها له واختزله فيها. كما أتاح له ذلك تأكيد جُملة من مزاعمه الاستشراقية الأخرى، وتعضيد مزاعم استشراق عصره التي تنتصر لأطروحة خروج الإسلام، من حيث كونه ديناً وثقافة روحية كذلك، من رحم التقليد اليهودي النصراني، في شكل هرطقة من هرطقات النصرانية وانحرافاتها.

أما خاتمة هذا البحث، فلقد آثرنا ألا ننهي بها علاقاتنا بموضوعنا، بل أن نجعل من بعض الأسئلة التي بَلْوَرناها فيها، منطلقاً للعودة إلى البحث في تصوُّرات الاستشراق الإسباني المعاصر عن الإسلام والمسلمين.

مداخل تاريخيّة ومنهجيّة

الخلفية النظريّة للاستشراق بعامَّة

والاستشراق الإسباني بخاصة

إشكالات المضمون والمَنْهج

المدخل الأول

كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني؟

تقتضي مُعالجتنا لتناول الاستشراق الإسباني للإسلام، التطرُّق إلى طائفة من القضايا التي تتعلق في مُجملها بتحديد المقصود بالاستشراق عموماً والاستشراق الإسباني بوجه خاص[1]، وبعض الإشكالات المنهجية المُتعلّقة بهذا الاستشراق، وكيفية إخضاعه للدرس والنقد[2].

1 ـ ما هو الاستشراق؟

هل من الضروري أن نطرح بدورنا هذا السؤال[3] الذي قدّم فيه من سبقونا إلى طرحه أجوبة كثيرة ومُتعددة ومُختلفة، بالنظر إلى كثرتهم وتَعَدُّد مشاربهم، واختلاف رُؤاهم وأهدافهم؟ وبعبارة أخرى، هل يُمكن أن نجد لنفسنا مكاناً مُتميزاً بين زَخم من التعريفات التي قُدِّمت للاستشراق، والدراسات التي خُصَّ بها؟ وكيف يُمكننا أن نصوغ من جِهتنا أجوبة عن هذا السؤال، دون أن يكون في ذلك مُجَرّد هدر للحبر،

---

(1) مع التنبيه على أن الاستشراق الإسباني ليس جزءاً من الاستشراق العامّ ضمن العلاقة التي تربط الجزء بالكل فحسب، بل كما سيتضح ذلك في هذا الكتاب، فإن أول هذين الاستشراقين، إذ يتميز عن ثانيهما بخصائص عديدة، فلقد أسهم كذلك في تَكوُّنه التاريخي العام.

(2) ستتضح سِمات جميع هذه الإشكالات، وستتجلّى خصائصها في مُجمل فصول هذا الكتاب.

(3) بغض النظر عن المُقتضيات الأكاديمية التي يُحاول أن يندرج ضمنها هذا الكتاب، والتي تقتضي طرحه بالضرورة.

وإفساد للورق، ومضيعة للوقت وللجهد؟ مِمّا لا شك فيه، أنه ينطوي خلف إعادة طرح هذا السؤال، في ضوء هذه التحفُّظات والتقييدات، هاجس استعادته ضمن رُؤية مُخالفة لما ساد في هذا المضمار من جِهة، ومُجدّدة، أو على الأقل، مُوازية ومُوضحة لما لم يسد بعد في هذا الصدد من جِهة أخرى[(4)]

لم يظهر مُصطلح الاستشراق لأول مرة في اللغة الإنكليزية، ثم في اللغة الفرنسية، إلا في أواسط القرن الثامن عشر. ولم تتبناه الأكاديمية الفرنسية إلا في سنة 1838[(5)] وذلك على الرغم من كون الاستشراق، بوصفه حقلاً معرفيًّا مُحدداً، أخضع به الغربُ الأوروبي الشرقَ إلى دراساته وتمثُّلاته وتمثيلاته، قد عرف تَحَقُّقَه الواقعي والفعلي في أوروبا قبل ذلك بقرون عديدة. ولا غَرْوَ في ذلك، فكثيراً ما تتأخر المعاجم في وضع الدوال للتعبير عن المدلولات المُتحقّقة سلفاً في الوقائع الثقافية والحضارية. ومن جِهة أُخرى، فإننا لم نستطع أن نُحدد على وجه الدِّقّة متى وضع العرب مُصطلح الاستشراق بوصفه تعريباً مُلائماً ومُوَفَّقاً لمُقابله في اللغات الأجنبية Orientalism، من حيث تعبيره بدِقّة عن المدلول العام لهذا الأخير، واحترامه للبِنية الداخلية للغة العربية، وضوابطها في الاشتقاق والتصريف. ويمكن أن نُمثّل في هذا الصدد، بما جاء في معجم متن اللغة للشيخ

---

(4) المقصود بهذا أجوبة إدوارد سعيد التي، وإن عرفت وانتشرت في العالم والعالم العربي، فإنها لم تستثمر بعد بما فيه الكفاية في دراسة الاستشراق، وفي الدراسات النقدية بصفة عامّة، لا في هذا العالم أو في ذاك؛ نتيجة سُوء فهمها وتغليطها، أو على الأقل سُوء استخدامها وتوظيفها. ولقد حاول إدوارد سعيد نفسه تفسير هذا الأمر، فتغليط أُطروحاته يرجع إلى الهَزّة والرضّة التي أحدثهما في أوساط المُستشرقين ومُؤسّساتهم، ويرجع سُوء الاستخدام والتوظيف، بالدرجة الأولى، إلى كون الشرقيين تصوَّروا أنه في نقده لخلق الغرب للشرق وتمثيله بواسطة الاستشراق يدافع عن الحقيقة الأصلية للشرق، وعن هُويته الجوهرية، وثقافته النقية الأحادية.

سعيد. إدوارد، **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية، كمال أبو ديب، بيروت، 1981. وأعيد طبعه ببيروت كذلك، سنة 1984.

سعيد. إدوارد، **تغطية الإسلام**، تر: سميرة خوري، بيروت، 1983.

سعيد. إدوارد، **تعقيبات على الاستشراق**، تر: صبحي حديدي، بيروت، 1996.

سعيد. إدوارد، **الثقافة والإمبريالية**، تر: كمال أبو ديب، بيروت، ط2، 1998.

(5) حميش. سالم، **الاستشراق في أفق انسداده**، الرباط، 1991، 7.

أحمد رضا حين عَرَّفَ فيه الاستشراق قائلاً: «استشرق: طلب علوم الشرق ولُغاته [. . .] يقال لمن يُعنى بذلك من علماء الإفرنجة»[6]

والواقع أنه بعد استعراضنا لأغلب تعريفات الاستشراق المُتمثِّلة في الدراسات التي بَحَثَتْ فيه، يُمكننا أن نردّها في المُجمل إلى تعريفين اثنين، أولهما: تعريفٌ ينحصر في مُحاولة تجلية مضمون الجُهد الاستشراقي، وتحديد أهدافه وغاياته، بوصفه طلباً غربياً للشرق. وآخرهما تعريفٌ يُحاول أن ينظر إلى الاستشراق ويتعامل معه بوصفه منهجاً شغله المُستشرقون على مادة معرفتهم التي هي الشرق، عند إخضاعهم لها للبحث والدراسة والتقويم والتمثُّل والتمثيل. ويهدف هذا التعريف إلى تَعْرِية هذا المنهج ونقده، وذلك بإرجاعه إلى أسس العقل الغربي التي يصدر عنها، وتجلية آليات اشتغاله على موضوعه. وواضحٌ أن ثاني هذين التعريفين، إذ يتجاوز أولهما، لا يُهمل أهم ما فيه، ويتضمنه بالضرورة في الوقت نفسه، وبذلك يكتسب رحابة واتساعاً، ويتميز عن نظيره بالشمولية واستغراقه لموضوعه من جميع جوانبه. غير أن التعريف الأول هو الذي نجده عند الغالبية العظمى من الدارسين والمُهتمّين بموضوع الاستشراق، فالغربيون الذين تناولوا هذا الموضوع نظروا إليه من جِهة مضمونه أكثر مما نظروا إليه من جِهة أهدافه. ولا غَرْوَ في ذلك؛ فَمُعْظمهم من عائلة المُستشرقين، ومن شجرة أنسابهم اليانعة. والشرقيون نظروا إليه من جِهة أهدافه ومراميه أكثر مما نظروا إليه من جِهة مضمونه. ولا غرابة في ذلك؛ فلقد اكْتَوَوْا، من حيث كونهم وجوداً وثقافة، بنار هذه الأهداف[7]، بينما لم يَنْدرج كثير من دارسي الاستشراق

(6) أحمد رضا، **معجم متن اللغة**، 3: 317: بيروت، 1985. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعريف يتماثل مع ما جاء في **قاموس لاروس** Larousse **وقاموس أكسفورد** Oxford عن مادة الاستشراق.

(7) يحتاج هذا الحكم إلى التقييد التالي: فبعض دارسي الاستشراق من الغربيين والشرقيين يخرقونه في حدود مُعيَّنة، ليشكلوا بذلك استثناء ملحوظاً في هذا الصدد. ويمكن أن نُمثّل على ذلك من الأوروبيين، بكتابَيْ نورمان دانييل: **العرب وأوروبا في القرون الوسطى**، **والإسلام والغرب**، وبكتاب سوذرن: **مفاهيم الغرب عن الإسلام في القرون الوسطى**، وكتاب خوان غويتسولو: **حوليات شرقية**، وكتاب ريغ دانييل: **الإنسان المُستشرق**. كما يمكن أن نُمثّل على ذلك من الشرقيين بكتاب قاسم السامرائي:=

ضمن استراتيجية التعريف الثاني، بحيث لم يشغله بكيفيات مُختلفة إلا عدد محدود منهم، بالرغم من كونه قد تبلور في مطلع ثمانينيات هذا القرن[8]

وإذا كان علينا أن نُمثّل للتحديد الأول، دون أن نثقل كاهل أوراق هذا الكتاب بأمثلة عديدة، فإنه يمكن أن نكتفي بما سطره «أحمد سمايلوفيتش» معرفاً الاستشراق بأنه: «علم الشرق أو علم العالَم الشرقي [...]، ويشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب وتاريخ وآثار وفن وفلسفة...»[9] وإذا

= **الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية**، وبكتاب مُحَمَّد عبد الله الشرقاوي: **الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية**، وبكتاب سالم حميش، المذكور آنفاً:

Daniel. N, *The Arabs and Medieval Europe,* London, 1975.

Daniel. N, *Islam and the West, the Making of an Image,* Edinburgh, 1960.

Southern. R.W, *Western Views of Islam in the Middle Ages,* U.S.A 1962.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية علي فهمي خشيم وصلاح الدين حسن بعنوان: **نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى**، طرابلس، 1975.

وترجم هذا الكتاب مرة أخرى الدكتور رضوان السيد ونُشِر في دار المدار الاسلامي.

Goytisolo. Juan, *Crónicas sarracinas,* 2.Ed, Barcelona, 1982.

ترجمه إلى العربية كاظم جهاد بعنوان: **في الاستشراق الإسباني**، بيروت، 1987.

Reig. Daniel, *Homo orientaliste,* Paris, 1988.

قاسم السامرائي، **الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية**، الرياض، 1983.

مُحَمَّد عبد الله الشرقاوي، **الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية**، القاهرة، 1992.

(8) نشر إدوارد سعيد كتابه «**الاستشراق**»، الذي نمتاح منه هذا التحديد، في سنة 1978. وصدرت ترجمته العربية الأولى في سنة 1981.

Said. Edward. W, *Orientalism,* Pantheon Books, Copyright, 1978.

سعيد. إدوارد، **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، بيروت، 1981، وأعيد طبعه ببيروت كذلك، سنة 1984.

(9) سمايلوفتش. أحمد، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي**، دار المعارف بمصر، 1980، 26.

وقد استعرض علي بن إبراهيم النملة تعريفات بعض المُسلمين للاستشراق وناقشها، فتبين له بأنها تتماثل مع هذا التعريف. وله بدوره تعريف للاستشراق نَصّه أن «غير المُسلم المشتغل بعلوم المُسلمين يعتبر مُستشرقاً عندي؛ وذلك لأن المعيار هنا هو الكتابة عن الإسلام والمُسلمين من قبل أولئكم الذين لا يدينون بالإسلام».

النملة. علي بن إبراهيم، **الاستشراق في الأدبيات العربية ـ عرضٌ للنظرات وحصرٌ وراقيّ للمكتوب**، الرياض، 1993، 17.

كان علينا في المُقابل أن نقتطف من كتاب إدوارد سعيد، صاحب التحديد الثاني لمفهوم الاستشراق، نُصوصاً دالَّة من نُصوصه الكثيرة على ذلك، فإنه يجوز لنا أن نقتبس منها ما يلي: «الاستشراق هو المُصطلح النوعي الشامل [. . .] لوصف التناول الغربي للشرق. الاستشراق هو فَرْع من فروع المعرفة تُنُووِلَ به الشرق (وبه يتناول بطريقة منتظمة)، من حيث هو موضوع للتعلُّم، والاكتشاف، والتطبيق». و«الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق (وفي معظم الأحيان) الغرب». وهو «طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية. فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مُستعمرات أوروبا، وأغناها وأقدمها، ومصدر حضارتها ولُغاتها، ومُنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عُمْقاً وتكرارَ حدوث للآخر. وإضافة فلقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها المُقابلة». لذلك، «فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عن فكرة أوروبا، وهو مفهوم جمعي يُحدّد هويّتنا «نحن» الأوروبيين كنقيض لـ «أولئك» الذين ليسوا أوروبيين»، علماً بأن الفكرة ذاتها تصدر عن مُسَلَّمة «كون الهُويّة الأوروبية مُتفوّقة بالمُقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية»[10] ونكتفي الآن بهذا القدر من تحديدات إدوارد سعيد للاستشراق، التي تُجلِّي بوضوح أن الاستشراق هو طلب للشرق، ومنهج في تحقيق هذا الطلب وتنفيذه وصياغته في الوقت نفسه. علماً بأننا سنفيد كذلك من تحديداته الأخرى، عند تناولنا للأصول النظرية للاستشراق، وللمنهجية الكفيلة بدراسته ومُعالجة منهجه[11]

2 ـ دراسات الاستشراق

فيما يرجع إلى الدراسات التي تناولت الاستشراق، سواء بالعرض، أو الوصف، أو التحليل، أو التقويم، فلعل من نافلة القول أن نذكر أن المؤسَّس منها تأسيساً علمياً ورصيناً، يتسم بالقِلّة، ويكاد يُعَدُّ على رؤوس الأصابع.

---

(10) هذه النُصوص مُقْتَطفة ـ على التوالي ـ من صفحات كتاب الاستشراق. 101. 38. 37. 42.

(11) سنعود إلى ذلك، وإلى ما صاغه كذلك في كتبه الأخرى عن الاستشراق في أغلب فصول هذا الكتاب.

وينسحب هذا الحكم على الغربية منها[12]، والشرقية كذلك. ولا عجب في ذلك فالغربيون المعنيون بالدرجة الأولى بالإنتاج الاستشراقي، لم يتخطوا بعد عتبة المُستهلكين الإيجابيين لهذا الإنتاج، المطمئنين إلى مضامينه وأُطروحاته؛ ما دام يُسهم بصفة فَعّالة في تأسيس هُوِيّتهم وتدعيمها، بالنظر إلى غَيْرِيَّتهم الشرقية وعلى أنقاضها. والمُستشرقون منهم يُفضِّلون عادةً استثمار جهدهم لمواصلة أبحاثهم ودراساتهم الشرقية، على مُراجعة أنفسهم، أو ما يقومون به في هذا المضمار[13] أما الشرقيون منهم، فبالإضافة إلى ما ذكرناه في معرض الحديث عن تعريف الاستشراق، فإن مُعالجتهم لهذا الحقل المعرفي اندرجت ضمن اتجاهات ثلاثة رئيسية، أولها، لم يتجاوز عتبة الوصف والتجميع المُعجمي ذي الطابع التَّعْريفي والمَدْرسي[14]، وثانيها، حصر نفسه ضمن رُؤية تقريظية للمُستشرقين ولمجهُوداتهم في خدمة التراث الإسلامي التي لا يمكن إنكارها أو تجاهلها[15]، وثالثها، الذي استقطب في الواقع أغلبها، رَدَّ مجموع الجُهد

---

(12) لم يدرس الاستشراق من الغربيين، فيما نعلم، غير المُستشرقين أنفسهم، وهم قِلّة على كلّ حال، ولقد ذكرنا طائفة منهم آنفاً. راجع هامش: 7، وسنذكر ثُلّة منهم فيما بعد.

(13) الغالب على الظن أنهم يتصوَّرُون بأن مسألة نقد إنتاجهم وتقويمه ترجع في الدرجة الأولى إلى المُتلقّين المُتعدّدين لهذا الإنتاج. وحتى عندما يراجعونه فإن ذلك يتمّ عندهم بغاية تحسين أدائهم، وضمن استراتيجية تعريف مجامعهم العلمية ومُجتمعاتهم بمجهُوداتهم، لاستدرار العطف المادي والمعنوي لمؤسّساتهم.
وتقتضي الإشارة بخصوص هاتين المسألتين الأخيرتين إلى أن جمهور المُستشرقين المفترض من الغربيين «قليلاً ما يقرؤُهم». وبذلك لا يحتلون إلا «مكانة هامشية جدًّا على ساحة الفكر الغربي».
راجع: أركون. مُحَمَّد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت، 1986، 246. 251.

(14) العقيقي. نجيب، **المُستشرقون**، 3. أجزاء، مصر، 1965.
جحا. ميشال، **الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا**، بيروت، 1981.
بدوي. عبد الرحمن، **موسوعة المُستشرقين**، بيروت، 1984.
النملة. علي بن إبراهيم، **الاستشراق في الأدبيات العربية**، س.ذ.

(15) يمكن أن نمثّل على ذلك بكتاب العقيقي المذكور، وبما جاء في كتابات بعض أقطاب النهضة العربية في مصر والشام من إعجاب وافتتان بالمُستشرقين وثقافتهم.
وقد عمل مُحَمَّد الكتاني على تأطير مثل هذه الدعوات التغريبية ضمن إطارها التاريخي والثقافي، ودراستها وتقويمها ونقدها، كما عمل كذلك على الاستدلال على تهافتها في التعامل مع التراث اللغوي والأدبي العربي. يراجع ذلك في كتابه: =

الاستشراقي إلى أهواء المُستشرقيين ورغباتهم ومُيولهم المُتربّصة بالإسلام والمُسلمين، انطلاقاً من مواقع مِلِّيّة وانتماءات عقدية واضحة؛ فَتُوَفِّق في إبراز بعض تلك الأهواء وهذه الرغبات وتبئيرها، مثلما تُوَفِّق كذلك في بَلْوَرة ردود فعل انفعالية ضد المُستشرقين واستشراقهم واستنساخها. وغنيٌ عن البيان أن أصحاب هذا الاتجاه قد راموا بدراسة المُستشرقين تحصين أهل جلدتهم من أُطروحات هؤلاء، وتنبيههم إلى خطرها عليهم وعلى دينهم وثقافتهم(16)، غير أن مثل هذه الدراسات لم تستطع أن تُشَكِّل أي قلق معقول للمُستشرقين، ما دامت لم تَرْقَ إلى مستوى تأزيم إنتاجهم، فلم ينتبه إليها أحد منهم، بل لعلها قد أسهمت في تعزيز بعض مشاعر التفوق ونزعات الاستعلاء لديهم.

وفي مُقابل مثل هذه الدراسات الكثيرة الشيوع والذيوع في العالم العربي الإسلامي، نجد دراسات أخرى حاولت الارتقاء إلى مستوى التناول العلمي الرصين للاستشراق، عندما اهتمَّت بنقد منهجه، وتفكيك رؤيته الكامنة فيه وخلفه، فاستطاعت تأزيمه بتجليتها لمضامينه وطُروحاته وتصوُّراته لموضوعه من جِهة، وبتحليلها ونقدها وتفكيكها لكيفية إنتاج كل ذلك وصياغته وتخويله وتجانسه واتساقه من جِهة ثانية. والواقع أنها قد تفاوتت فيما بينها في تحقيق هذا

= **الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث**، ط1، الدار البيضاء، 1982. وكذلك في مقالته: «جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث»، **ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء**، أكاديمية المملكة المغربية، كانون الأول/ديسمبر 1991، مطبوعات الأكاديمية، سلسلة الندوات، 57-77.

(16) يمكن أن نقتصر في هذا المضمار على تقديم النماذج التالية، تلافياً للإطالة، وإلّا فإن الأمثلة أكثر مما تحصى. فمثل هذا الضرب من تناول الاستشراق هو الذي ما فتئت تهدر فيه الطاقات، وتفسد به الأوراق. ينظر:

- البهي. مُحَمَّد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي**، ط5، بيروت، 1970.
- البهي. مُحَمَّد، «المُبَشِّرون والمُستشرقون وموقفهم من الإسلام»، مج. **الفكر العربي**، بيروت، 1983، 116-129.
- ابن نبي. مالك، «إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، مج. **الفكر العربي**، بيروت، 1983، 130-144.

الهدف أو ذاك، مثلما تفاوتت في تجسيده وإنجازه في هيئة كتب مُستقلّة ومُكتملة، أو مقالات وأبحاث مُتفرّقة. ويمكن أن نُمثِّل لذلك بالمجهُودات التي بذلها وما فتىء يُطوِّرها إدوارد سعيد، وكذلك مُختلف الكتب التي ذكرنا بعضها فيما سبق[17]، إلى جانب طائفة من الأبحاث القَيِّمة والدالة في موضوعها التي كتبها كل من أنور عبد الملك، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وسالم يفوت[18].

لقد برهن جميع هؤلاء، كل واحد منهم من منظوره وهاجسه الخاصَّيْن به، على قُدرتهم التحليلية والنقدية في تناولهم لبعض القضايا المتعلقة بالدرجة الأولى بمنهجية الاستشراق وخلفياتها النظرية والمعرفية. ولعل ذلك يرجع في المقام

(17) ونقصد بذلك كتابَي كلّ من قاسم السامرائي، ومُحَمَّد عبد الله الشرقاوي، حيث اهتمّا فيهما بتناول مضامين الاستشراق، ومُعالجة طُروحاته وإعادتها إلى أصولها القديمة، للاستدلال على عوامل استمراريتها واجترارها بين المُستشرقين. كما نعني بذلك كتاب سالم حميش الذي مَيّز فيه بين «استشراق تقليدي» و«استشراق جديد» في «ركب العلوم الإنسانية» المُعاصرة، للاستدلال بذلك على إمكانية تجاوز الاستشراق لنفسه «في أفق انسداده».

(18) Anuar Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise», in: *La dialictique sociale,* Paris, 1974.

Djait. Hichem, «Psychologie de l'orientalisme», in; *L'Europe et l'Islam,* Paris, 1974, 57-80.

Voir aussi: 15-26.

Laroui Abdallah, *La crise des intellectuels arabes,* Paris, 1974.

ترجمه وبسطه بنفسه في كتابه:

العروي. عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، 1976، 95-102.

يفوت. سالم، **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، الدار البيضاء، 1989، 5-27.

ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة مقالة مُحَمَّد أركون المترجمة في كتابه: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. وعلى الرَّغم من اعتداد صاحبها بنفسه، ووصفه بأنه المُفكر الوحيد، والناقد الأوحد، الذي ينفلت من هيمنة المنهجية الاستشراقية، وعلى الرغم أيضاً من كون هذه المقالة لا تُضيف إلى الواقع شيئاً في نقد الاستشراق سوى التنبيه، من أجل إصلاحه، إلى ضرورة الإنصات إلى دروس العلوم الإنسانية المُعاصرة من تاريخ وأنثروبولوجيا، فإننا لا نستطيع أن نُنكر استفادتنا من تحليله للخطاب الاستشراقي، ومن مُلاحظاته القيّمة عليه.

الأول إلى عُمق اطّلاعهم على الفكر الغربي، وحسن تمكُّنهم من أدواته النقدية. ولعله يكمن في ذلك كذلك سرّ قدرتهم على خَلْخَلة بعض قناعات الاستشراق الفكرية والمنهجية وتأزيمها، بدليل انزعاج بعض المُستشرقين منها، واهتمامهم بنقدها؛ للمحافظة على موقعهم المُهيمن في مجال الدراسات الإسلامية.

3 ـ المنهج المقترح لمُعالجة الاستشراق الإسباني

3 ـ 1. بين الضرب الأول من تلك الدراسات التي تناولت الاستشراق، وهذا الضرب الثاني منها، يحق لنا أن نتساءل عن أفضل سبيل أو منهج يُمكِّننا اعتماده من مُعالجة تناول الاستشراق الإسباني للإسلام خير مُعالجة. وبعبارة أخرى هل يمكن أن نحقّق هذا الهدف بالاندراج ضمن ذاك التقليد الأول من الدراسات، أم علينا أن نَنْخَرط ضمن التقليد الثاني منها؟. لعلنا في طرحنا لهذا السؤال لا نُصادر إلا على المطلوب فقط، فعند استعراضنا لكل من التقليدين وتقويمنا لهما، لم نُخْفِ بتاتاً انصرافنا إلى تفضيل ثانيهما، لذلك فسنعمل على الانطلاق منه واستثماره، وعلى تطويره بتثبيته في التربة الخاصة لاستشراقنا.

ويمكن أن نطرح السؤال نفسه بطريقة مُغايرة وهو هل مُجرّد انتمائنا إلى الثقافة الإسلامية، الذي يُوفّر لنا بالضرورة معرفة وخِبْرة بها، قد تَضِيقان وقد تَتَّسعان، يجعلنا مُتسلِّحين بالكفاية الضرورية لنقد الاستشراق[19]؟ كلّا؛ فالواقع أن ذاك الانتماء وتلك المعرفة وهذه الخبرة لن تُسْعِفنا إلا في اكتشاف بعض أخطاء هذا المُستشرق أو ذاك ـ عند قراءته لكلمة أو سبره لمعنى وتخريجه ـ أو في رَدّ أحكامه ورفضها، وما هو من هذا القبيل. ومعلوم أن تتبُّع هذا الضرب من الزّلّات والهَنات والسَّقَطات محدود الإنتاجية، ولن ينفعنا كثيراً في النظر إلى الاستشراق بوصفه منهجاً ورؤية. ناهيك عن أن هذا الضرب من المُعالجة قد يغرينا بالاكتفاء بردّ الإنتاج الاستشراقي إلى رغبات المُستشرقين، وميولهم الذاتية، واختزاله فيها. أو بالاقتصار تبعاً لذلك على مُقارعتها ومُقارعتهم انطلاقاً

---

(19) ذلك هو ما ذهب إليه أصحاب التقليد الأول، فلكونهم يتكلمون باسم العرب أو المُسلمين تصوَّروا بأن ذلك كافٍ لمُعالجة إشكال الاستشراق.

من انتمائنا الثقافي والعقدي، الذي سيقودنا بدوره، لا محالة، إلى الاعتصام بهُويّة مُطلَقة ولاتاريخية، كما سَيُعِيقنا، بالضرورة كذلك، عن النفاذ إلى عُمق الإشكالية الحقيقية لكل إنتاج استشراقي؛ فليس الهدف من هذا البحث أن نواجه الهُويّة الاستشراقية الغربية بالهُويّة الإسلامية الشرقية[20]، ولا نَرُوم به أيضاً تغذية خطابات الرفض والحقد والكُرْه الذي تنتظِم علاقات الشرق بالغرب وتُديرها، والتي عادة ما يقع في مَزالقها كثير من دارسي الاستشراق من الشرقيين. وبعبارة أخرى، ليس الهدف من ذلك -على حد قول خليل أحمد خليل- أن «نكره أو أن نتجاهل الاستشراق من مواقع التَّمذهُب والتَّسَيُّس، بل الهدف تمثّله نقديًّا لإلحاقه برحلة التحول العلائقي بين مدارات العوالم المُعاصرة»[21]، ومُحاولة النفاذ إلى الإشكالية الحقيقية للاستشراق، بالحفر في مُكوّناتها النظرية والمنهجية، وسبر آليات اشتغالها على موضوعها.

3 ـ 2. لكل هذا وذاك، ولكون الاستشراق، كما هو معلوم، لا ينتمي إلى الثقافة الشرقية ولا يصدر عنها، فالعلاقة بينه وبينها لا تتعدى علاقة اشتغاله عليها. ولكونه ينتمي إلى الثقافة الغربية فإنه يتعيَّن علينا حين نقده أن نعود إليها، أو على الأقل، إلى أجزاء منها نفترض أن لها علاقة مُزدوجة بالاستشراق، فما فتىء الاستشراق يصدر -من جِهة- عن بعض أُسسها ومُقوّماتها وحاجاتها، ومن جِهة ثانية، فإن توسيع مجال اطلاعنا عليها، وامتياحنا منها، سيُساعدنا لا محالة على تحقيق مُرادنا. وبتعبير آخر فإن تعميق خِبْرتنا بالفكر النقدي الغربي سيتيح لنا إمكانية استعارة جزء من عُدّته النظرية والإجرائية لتوظيفها في نقد الاستشراق، وتشغيلها عليه، وإخضاعه إلى مُقتضياتها. والواقع أنه لا مناص لنا من القيام

---

(20) تقتضي منا الأمانة العلمية، الاعتراف منذ البداية بأننا لا نطمع في القيام بذلك؛ أي في مُواجهة هُويّة بهُويّة أخرى. أما عن نجاحنا في إنجاز هذا الأمر وتنفيذه بكل دقة وصرامة، فذلك ما نتشكك في إمكانية الوفاء به دائماً وأبداً، بالنظر إلى مُعوّقاته الموضوعية والذاتية. وأقصى ما يُمكن أن نلتزم به في هذا الصدد هو مُحاولة التشبث بهذا الوعي، لتلافي ذاك الضرب من المُواجهة والمُقارعة في مُعالجتنا للاستشراق الإسباني.

(21) خليل. أحمد خليل، «الاستشراق! مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟!»، مج. **الفكر العربي**، عدد 31 (خاص بالاستشراق)، 1983، 51.

بهذا الفعل؛ فمن المعلوم أن الغرب، ضمن هذه الدورة الحضارية التي نعيشها اليوم، يُبرهن بصورة كبيرة على قُدرته المُتميزة على إنتاج المعرفة، وعلى نقدها ونقد ذاته، ومُراجعتهما باستمرار، لذلك سنعمل على التوسل ببعض المُكتسبات النقدية للفكر الغربي المُعاصر، ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة؛ لنستعين بها على تناول الاستشراق المعني عندنا في هذا البحث. ويُمْكن أن نخص بالذكر منها ما أرساه كثير من المُفكرين الغربيين، من أمثال «فرنان بروديل» Fernand Braudel و«ميشيل فوكو» Michel Foucault و«ليفي ستروس» Lévi-Strauss، في مجال تصوُّرات التاريخ، وتاريخ الأفكار والحضارة والثقافة، من مُراجعات لمفاهيم مُتعدّدة؛ من مثل مفهوم التاريخ الكلي والتاريخ الشامل، ومفهوم الحقبة، ومفهوم الزمان الممتد، ومفهوم الاتصال، ومفهوم التقدم في فلسفة التاريخ وغائيته في الهيغلية والماركسية على السواء... إلخ.

لقد واجه هؤلاء المُفكرون هذه المفاهيم التي تُسند تصوُّرات التاريخ وفلسفاته الغربية، كما تُسند تبعاً لذلك الفعل التأريخي، بمفاهيم جديدة؛ استبدلت التاريخ الشامل والتاريخ الكلي بالتاريخ العام والتواريخ الجزئية، مثلما استبدلت الحقبة بالبِنية، والزمان الممتد والاتصال والتعاقُب بالانفصال والانقطاع والتَّبعثُر... إلخ[22] ولسوف نجد في مُختلف هذه المُراجعات لتصوُّرات التاريخ، وبصفة خاصة تلك التي قام بها ميشيل فوكو عندما اقترح على المُؤرخين منهج حفريات المعرفة بديلاً لمنهج تاريخ الأفكار، ما سيمكّننا استثماره من نقد الاستشراق الإسباني من حيث كونه مثل كل استشراق معرفة تاريخية تقوم على الأحكام والتفسير[23]، وقسم من الإسطوغرافيا الغربية العامّة التي اهتمَّت وتهتمّ

---

(22) Braudel. Fernand, *Ecrits sur l'histoire,* Paris, 1969. 22-23. 55. 104. 177. 119.
Foucault. Michel, *L'Archéologie du savoir,* Paris, 1969.
ترجمه إلى العربية، يفوت. سالم، **حفريات المعرفة**، ط2، بيروت، 1987، 10-11.
Lévi-Strauss. Cl, *Antroplogie structurale II,* Paris, 1973. 393-94.

(23) سيتضح ذلك فيما سيلي من فصول هذا البحث، حيث سيتبين كيف تستند الحقيقة في البحث الاستشراقي على التفسير، وكيف تستمد أهمّيّتها وقيمتها مما يسبغه عليها. ومعلوم أن التفاسير ترجع إلى من يقومون بها، مثلما تعتمد كثيراً على المخاطَبين بها، =

بماضي شرق أوروبا الغربية وجنوبها[24] وحقاً فقد تناول الاستشراق الإسباني الإسلام، كما سيتضح ذلك في كثير من فُصول هذا الكتاب، ضمن التاريخ الكُلّي الغربي، من حيث كونه يُعَدُّ عنده النموذج الأوحد والوحيد للتاريخ، وبواسطة منهجية تاريخ الأفكار التي تهتم بتشييد الاتصال ونفي الانقطاع عبر تتبع التأثير والتأثر، بحثاً عن التقدم والاستمرارية والوحدة، ونفياً لكل تعدد واختلاف وخُصوصية.

والاستشراق، كما جاء في أشمل تعريف له، هو طلبٌ لثقافة شرقية بتصوُّرات ومناهج غربية، يستجيب لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك، دون أن يُكلِّف نفسه عناء الاستجابة إلى حاجات أولاهما التي يطلبها، أو إلى خُصوصيّاتها التي تنطمس في إنشائه الذي يخضعها إليه. لذلك فإن الانفتاح على تصوُّرات الثقافة والثقافة الأخرى التي بَلْوَرها ليفي ستروس في هذا المجال، والامتياح منها، يكتسب مشروعيته النظرية والإجرائية في نقد الاستشراق الإسباني، بوصفه إنتاجاً من إنتاجات الثقافة الغربية حيث اهتم بطلب الثقافة الأخرى؛ أي الثقافة الشرقية. ففي كتابه **العِرْق والتاريخ**، انتقد ليفي ستروس تعامل الغرب مع الثقافات الأخرى استناداً إلى المركزية الإثنية التي ترفض «القبول بواقعة تنوع الثقافة نفسها»، وتفضل الرمي «خارج الثقافة، في الطبيعة كل ما لا يتوافق مع القواعد التي نعيش في ظلها»[25] وفي كتابه **الأنثروبولوجيا البِنيوية**، وخاصة في معرض انتقاده للإبادة الثقافية الغربية لهنود أميركا، انتقد كذلك الذات المركزية التي تسند الأنثروبولوجيا التقليدية التي خوَّلت للغرب وسوغت له حق مُعالجة الآخر الثقافي بوصفه موضوعاً وشيئاً، باسم النموذج الغربي الوحيد والأوحد للحضارة[26]

= وعلى ما ينشده أصحابها منها من أهداف. سعيد. إدوارد، **تغطية الإسلام**، س.ذ. 176 ـ 177.

(24) على حد رأي عبد الله العروي في الاستشراق.
العروي. عبد الله، **مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب**، ج1. بيروت، 1992. 205.

(25) Lévi-Strauss. Cl, *Race et Histoire,* Paris, 1952.
ترجمه إلى العربية حداد. سليم، **العرق والتاريخ**، بيروت، 1982. 14.

(26) Lévi-Strauss. Cl, *Antroplogie Structurale II,* Paris, 1973. 63.
وبالنظر إلى الأهمّيّة البالغة التي يُمكن لهذا الدرس الأنثروبولوجي أن يضطلع =

لقد عمل الاستشراق الإسباني مثل غيره من الاستشراقات الأخرى، على مُعالجة موضوعه انطلاقاً من الذات الثقافية الغربية، من دون أن يتزحزح قيد أنملة عن التركيز عليها والتمحور حولها، سواء بوصفه معرفة تاريخية، أو من حيث كونه طلباً لثقافة أخرى كما تقدم. لذلك سيقتضي منا النظرُ في إشكاليته التاريخية والمعرفية التعريجَ على النقد الغربي لمُختلف المفاهيم التي تسند المركزية الإثنية والأوروبية في آن واحد. فلقد عالج هذا الاستشراق بشكل عفوي، منذ بدايته الأولى، الإسلام وتاريخه انطلاقاً من هذه المركزية قبل أن يجد لها الفكر التاريخي الغربي الحديث دعائم ومُسوّغات نظرية في التطورية الاجتماعية التي ابْتَسَرها عَنْوَة من التطورية البيولوجية. والحقيقة، كما هي معروفة في تاريخ العلم والأفكار العلمية، فإن أولى التطوريتين قد سبقت ثانيتهما في الظهور، حيث استجابت -فيما استجابت إليه- إلى رغبة أوروبا خلال القرن الثامن عشر في ترتيب الشعوب الأخرى وثقافاتها في سُلَّم التطور الذي ترى بأنها تحتل قمة هَرَمِه؛ وذلك لتعليل تفاوت تلك الشعوب وهذه الثقافات في درجات ارتقائها لهذا السُّلَّم، ولتسويغ هيمنتها وسيطرتها عليها. أما التطورية البيولوجية، فلقد ظهرت قبل ذلك على يد مُؤسّسها «تشارلز داروين» Charles Darwin كما هو معروف، وما كان لها لتسمح بإنتاج مثل هذه الرؤية العِرْقية الغربية، لكونها في الأصل جاءت لانتقاد الثبات في النشأة، كما أنها أتت كذلك لنفي التفاوت فيها وفي الخلق، قبل أن تُشحن بمضامين أيديولوجية، لتسخيرها وتطويعها لخدمة التطورية الاجتماعية، أو ما يُمكن أن نُسَمِّيه بالنُّشُوئية المغلوطة[27]

= بها في نقد الاستشراق، بحيث تُتيح لنا استعارة عُدَّته النقدية إمكانية التمرُّن النظري والإجرائي على مُعالجة كيفية تَعَرُّف الذوات الثقافية إلى غَيْرِيّاتها أو اختلافاتها، وسوف نتناوله في الفصل الرابع من هذا الباب.

(27) عن هذه النشوئية المغلوطة Faux évolutiomisme (التعبير من ليفي ستروس) وعلاقتها بالتطورية البيولوجية، يراجع ستروس نفسه. **العِرْق والتاريخ**. س.ذ: 16 ـ 18.
وعن علاقة الأيديولوجيا بالعلم وتساوقهما؛ بحيث تعرف الأيديولوجيا كيف تتسرَّب إلى العلم، وكيف تستثمره وتوظّفه لصالحها. يراجع:
Lévy-Leblond.Jean Marc, «Metaphisique» in: *L'Ideologie de/dans le Science*, Paris, 1977.

والواقع أن الغرب قد مارس هذا الفهم التطوري للتاريخ بشكل عفوي في كتاباته التاريخية عن نفسه وغيره على السواء قبل ظهور التطوريتين السابقتين، ثم ما لبث أن وجد له فيهما مُسوِّغات «علمية» ليُمارس بهما سُلطة مُقتضياته بصفة ضِمْنية على كل فعل تأريخي؛ بحيث ظل التأويل التطوري ماثلاً فيه ومُحايثاً له عبر التأكيد على حتمية التطور والتقدم. ولقد وجد هذا الفهم لنفسه تدعيماً نظرياً قوياً في فلسفة التاريخ الهيغلية والماركسية(28)، مثلما وجد لنفسه كذلك إنجازات عديدة في مجالات مُختلفة، وبصفة خاصة في مجال تاريخ الأفكار، قبل أن تشمله المُراجعات النقدية التي أشرنا إليها أعلاه. تلك المُراجعات التي سنوظّفها في نقد الاستشراق الإسباني الذي تناول الإسلام في ضوء هذا الفهم التطوري للتاريخ لتدعيم تمركزه على ذاته وتمحوره حولها. ألم يُعالج هذا الاستشراق الفلسفة الإسلامية بالأندلس انطلاقاً من ذاك الفهم؛ حيث عدَّها حلقةً في تاريخ تطور الفكر الغربي، حلقة الفلسفة الوسيطية المُتفرّعة ـ بوصفها مُحصّلة تأثيرات ـ عن الفكر اليوناني القديم؟ بلى. ولكون الجواب كذلك فإن المُستشرقين الإسبان الذين تناولوا تلك الفلسفة الإسلامية لم يستطيعوا النظر إليها ضمن إشكالها التاريخيّ والمعرفيّ الخاصّ بها، لكونهم انطلقوا أساساً من ذاك التصوُّر التعاقبي والتطوري للتاريخ، الذي أدَّى بهم إلى استيعاب الفلسفة الإسلامية في التاريخ الشامل للفكر الغربي، والاستحواذ عليها، وطَمْس خُصوصياتها.

3 ـ 3. يرى الاستشراق في نفسه أنه يَعْكِس في ذاته حقيقة الشرق الذي هو موضوع معرفته. وبالرغم من أنه لا يهمنا ـ بصفة أساسية ـ بحث مدى التطابق أو اللاتطابق بين الاستشراق الإسباني وشرقه، لكوننا سنهتم بتوضيح مدى اطّراد هذا الاستشراق واتساقه الداخلي اللذين يتواريان في أفكاره وتصوُّراته عن شرقه، فإنه لا بد من التنبيه إلى أن كل استشراق لا يعكس شرقه، بل يعيد في الواقع إنتاجه بإخضاعه إلى سُلطة المعرفة وإرادة القوة الكامنة في خطابه عنه. فالشرق

---

(28) Hegel. F, *La Raison dans l'Histoire,* Trad. K.Popaioannou, Paris, 1965. 47-48.
هيغل. فريدريك، **مُحاضرات في فلسفة التاريخ**، ج2، **العالم الشرقي**، تر. إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، 1981، 55-56.

يُشرقَن في الاستشراق على حدِّ طرح إدوارد سعيد[29]، ويُخلق عبر تشخُّصات تلك السُّلطة وهذه القوة في التصوُّرات الاستشراقية النابعة من الأفكار والثقافات والتواريخ الغربية. ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن الاستشراق لا يعكس غير إعادة إنتاج للشرق على صعيد التصوُّر والتمثيل أملتها وتُمليها عليه مُختلف العلاقات التي جمعت وتجمع بين الغرب والشرق. غير أن هذا لا يعني بأنه يمكن أن نفترض بأن بِنية الاستشراق ـ لكونها مُجرّد تَمثُّلات وتمثيلات للشرق ـ «ليست سوى بِنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المُتعلّقة بها أن تُجلى»[30]، فالاستشراق أقوى من ذلك، وأكثر متانة وصلابة؛ إذ يكتسب قوته في تلاحم إنشائه، وفي قدرته المهيبة على الاستمرارية والبقاء، والانبعاث من الرماد كالعنقاء، وفي علاقاته الوثيقة بالمُؤسّسات العلمية والاجتماعية والسياسية للغرب.

لكل هذا وذاك، ولما سيليه كذلك حول طبيعة الاستشراق واستراتيجيته في تناوله موضوعه، اللتين يَنْدَرج فيهما استشراقنا الإسباني، سننفتح عند مُعالجتنا لهذا الأخير على مفهوم السُّلطة أو القوة كما ورد عند كل من ميشيل فوكو وفريدريك نيتشه[31] Friedrich Nietzsche؛ لنوظفه، بعد تطويعه من جِهتنا، في تجلية سُلطة المعرفة الثاوية في الإنتاج النصي لاستشراقنا، وإرادة القوة المُثيرة لهذا الإنتاج من جِهة، والمُعبَّر عنها داخله من جِهة ثانية. كما أننا لن ننفك عن الرجوع في الإطار نفسه إلى توسُّل إدوارد سعيد بالمفهوم عينه واستخدامه في تناوله النقدي للجغرافيا التخيلية للاستشراق.

وتكمن سُلطة الاستشراق وقوته في مجالين اثنين رَحْبَين ومُتَّسِعَين، أولهما: مجال علاقة الاستشراق بالهُويّة الغربية، وثانيهما: مجال علاقته بالهُويّة الشرقية.

---

(29) سعيد. إدوارد، **الاستشراق**، س. ذ، 41.

(30) نفسه.

(31) Foucault, Michel, *La Volonté de Savoir*, Paris, 1976.

Nietzsche. Friderich, *La Génealogie de la Morale*, Trad. Henri Albert, Paris, 1948.

Nietzsche. Friedrich, *La Volonté de Puissance*, Trad. Généviève Bianquis, Paris, 1941.

ففي أولهما يرتبط الاستشراق بمفهوم جمعي يُحدّد الهُويّة الأوروبية بوصفها نقيضاً للهُويّة الشرقية، ويصدر عن ذلك ويخدم في الوقت نفسه «المُكوِّن الرئيس للثقافة الأوروبية»، الذي يجعلها «مُتسلّطة داخل أوروبا وخارجها على السواء». ويدور هذا المُكوّن حول فكرة أو أُطروحة مُفادها أن الهُويّة الغربية «مُتفوّقة بالمُقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية. وفي ثاني هذين المجالين تكمن ذات السُّلطة في الأسلوب الذي شرقن به الاستشراق الشرق، عندما تناوله بكمٍّ هائل من المُفردات والمُصطلحات ذات الخلفية القِيَميّة الواضحة التي تدعم لديه تسلُّط جُملة أفكاره وصوره وأحكامه على الشرق، وتعيد في الوقت نفسه تأكيد «التفوُّق الأوروبي على التخلُّف الشرقي»[32]، مُعرقلةً، بل مُلغيةً تماماً، إمكانية التشكيك فيها، فما بالك بردها أو دحضها.

ومن المعروف أن كل ثقافة تنطلق من ذاتها، أي مما عندها، لِتُمَثِّل الثقافات الأخرى، لذلك فإنها تعمد غالباً إلى تدجين ما يبدو لها غريباً أو مُدهشاً في هذه الأخيرة. وانطلاقاً من ذلك عمد الاستشراق ـ بوصفه إنتاجاً من إنتاجات الثقافة الغربية، ومُكوِّناً من مُكوِّناتها، ووسيطاً رئيساً من وسائط التقائها بالثقافة الشرقية ـ إلى تعبيد الطُّرُق أمام الغرب لمعرفة الإسلام بصورة لا تزعزع ثقته في مُكوّنات هُويته ودعائمها الثقافية، وبشكل مُحافظ ودفاعي أيضاً. وكان عليه ألَّا يُفرِّط أبداً في نزع جميع أشكال المهابة الروحية والتاريخية عن الإسلام، وامتصاص مشاعر الخوف والرَّهْبة من الغربيين تجاهه[33] لذلك قَدَّم لهم هذا الوافد الجديد عليهم، بوصفه نقيضاً لهم لا يُمكن أن يصل إلى مستواهم، ولكونه مُجرّد نُسخة سَيِّئة ومَكرورة من أصل أصيل وعظيم، الذي هو النصرانية. إن نزع جذرية جِدّة الإسلام عنه لتقديمه إلى الغرب بهذا الشكل يُعَبِّر عن كيفية مُواجهة الوعي الغربي لوطأة الضغط الواقع عليه ـ المُتمثّل في ضرورة معرفة الإسلام لمُواجهته ـ بإفساح المجال لذاك الوافد، وتمثله بوصفه تكراراً لما عنده. كما

---

(32) سعيد. إدوارد، **الاستشراق**، س.ذ، 42.

(33) نفسه، 89.

ويجدر التنبيه إلى أن الاستشراق يتعامل بشكل مُزدوج مع مشاعر الخوف والرهبة التي يُكنّها الغربيون تجاه الإسلام، فتارةً يعمد إلى نزعها من روعهم، وطوراً يعمل على نشرها وتأجيجها بينهم لاستثارة هممهم ضد هذا الدين وأهله.

يُعَبِّر كذلك، وفي الوقت ذاته، عن انتهاج هذا الوعي لنهج تقريب الأجنبي البعيد من الذات، وترويض المُنْفَلت عنها لجعله أليفاً لديها، وكبح تهديده والسيطرة عليه. وبعبارة أُخرى، فنزع جذرية جِدّة الإسلام عنه يُعَبِّر خير تعبير عن كفاءة هذا الوعي في النظر إلى هذا الدين انطلاقاً من الذات؛ بتشغيل آلية القياس والمُقارنة وانتهاجها في تناوله، وذلك باتخاذه من ذاته مركزاً يَتَمَحْوَر حوله، ومن غيره مُحيطاً لا يفهم إلّا انطلاقاً من هذا المركز نفسه. لذلك وجد هذا الوعي، الذي شكَّله الاستشراق وعبَّر عنه، في هذه الآلية أحد ضوابطه المُقيِّدة والمُسيِّجة لعملية تصوير الإسلام، بالنظر إليه من داخل النصرانية[34] وانطلاقاً منها، فقاسه وقارنه بما كانت عليه ضروب مُعتقديه منها من انحرافات وهَرْطقات مُختلفة قُبَيْل ظهوره وبُعَيْده، ليجعل منه في النهاية مُجرَّد تكرار لإحداها[35] ولقد ارتاح الاستشراق إلى هذا التصوُّر، بل جعل منه «نُصُباً عالياً لا يُمكن تقويضه، ولو من أجل إعادة بنائه»[36]، مُمارساً بذلك سُلطته على الشرق وعلى المُستشرقين وعلى من يَتَوجَّه إليهم من مُستهلكيه المُختلفين[37] كما عمل كذلك على إعادة إنتاج هذه السُّلطة بنسج وشائج التواطؤ بينها وبين نمط اللغة والفكر اللذين يَتَوَسَّل بهما. فالتفكير في الشرق يتم بواسطة لغة تُشير وتُسمِّي وتُثبت وتُخصّص بمعجم وعبارات يرى فيها المعنيون بسُلطة الاستشراق أنها تكتسب في ذاتها طبيعة الواقع، لا بل عين الواقع؛ بما تُضفيه على نفسها من جلال الحقيقة التي تَدَّعيها باستمرار، لذلك وجدنا الاستشراق لا يكلُّ عن إنتاج ترسانة ضخمة من المُفردات والمُصطلحات تُصاغ عادة في شكل أزواج وثُنائيات تبسيطية لتشغيل إمكانية اتخاذ الذات مركزاً ومِحوراً منها ينظر إلى الآخر، وبالرجوع إليها يتم تقويمه من حيث كونه نقيضاً لها، وهكذا تطرح هذه الذات نفسها بوصفها ذاتاً أصيلة ومُتمدِّنة ومُتحضِّرة ومُتفوِّقة، نقيضاً لغَيْريَّتها الشرقية، بوصفها عندها ذاتاً مُتَهرْطِقة ومُتوحِّشة وهَمَجيّة ومُتدنِّية... إلخ. وبذلك لم يفتقر المُستشرقون أبداً إلى سجلّ من النُعُوت

---

(34) بوصفها مُكوِّناً أساساً من مُكوّنات هذا الوعي، ومصدراً من مصادره.

(35) سنقف على بعض أجزاء التراث النَّصِّي لتشكل هذا التصوُّر في الفصل الخاص بروافد الاستشراق الإسباني. كما أننا سنُعالج هذا التصور بتفصيل كلما اقتضى الأمر منا ذلك.

(36) Daniel. Norman, *Islam and the West: The making of an Image*, Edinburgh, 1960, 39.

(37) سعيد. إدوارد، 95.

والألقاب والأوصاف التي حمَّلتها مُختلف السياقات التاريخية لتداولياتها الغربية كلّ الحُمولات الأيديولوجية التي تكمن في ذاتها سُلطة تجعلها مُستعصية عن التشكيك في براءتها، لمُعالجة الشرق وإخضاعه إلى تقويم الغرب وتقديره[38].

لكل هذا وذاك، لن ننفكَّ عن استلهام مفهوم السُّلطة والقوة، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، وعن استحضار هذا التواطؤ بين السُّلطة واللغة والفكر في مُعالجتنا للاستشراق الإسباني. أما إذا جاز لنا أن نتساءل الآن عن موقع هذا الاستشراق فيما ذهبنا إليه في موضوع التناول الاستشراقي للإسلام انطلاقاً من الذات الغربية ومن أجلها، وتحويله تبعاً لذلك إلى نُسخة مُشوَّهة من هذه الذات؛ أي إلى مُجرَّد هرطقة نَصْرانية، فلنا أن نقول بأن الاستشراق المَعْني يحتل في هذا المجال مكانة الريادة التاريخية دون مُنازع[39] وإذا كان علينا كذلك أن نتساءل هذه المرة عن التواطُؤ بين السُّلطة والسياسة والتاريخ في نسج الاستشراق لقسم مهم من العلاقات بين الشرق والغرب والتعبير عنه، لأمكننا أن نُذَكِّر بأن هذا الموضوع قد حَظِيَ باهتمام جُلّ دارسي الاستشراق من الشرقيين على اختلاف مَنازعهم وعُدَّتهم النقدية في تناوله، فأصبح معروفاً ومشهوراً، بل مُبتذلاً، من كثرة ما لاكَتْهُ الألسنة والأقلام. ولعل أفضل من قدَّم قراءة جد مُلائمة لهذه المسألة من مجموع هؤلاء هو إدوارد سعيد، في مجموع دراساته المُتعددة للاستشراق. والواقع أنه قد اهتم بمُعالجة هذه العلاقة العضوية التي جمعت بين الاستشراق بوصفه حقلاً معرفياً وبين إرادة التوسع الأوروبي على حساب الشرق والهيمنة عليه، وإنجاز كل ذلك وتنفيذه. كما أنه قد استطاع الإمساك بتفاصيل هذه

---

(38) وذلك على الرَّغم من كون السِّجِلّ المذكور يتكوّن بصفة أساسية من مُفردات غير دقيقة أصلاً، وفي ذلك تثوي سلطتها وتكمن وتشغِّل فعلها، ولذا سننفتح في مُعالجتنا للاستشراق على درس الدلالة في اللسانيات، ودرس تشكُّل المعنى في السيميائيات كذلك.

Benveniste. Emile, *Problémes de linguistique génerale*. T.1, Paris, 1966, chaps. 2.5.
Hénault. Anne. *Les enjeus de la sémiotique*, Paris, 1979. Chp.2.

(39) وذلك ما سنعمل على تقديمه والاستدلال عليه عند مُعالجتنا ـ لاحقاً ـ لروافد الاستشراق الإسباني ومُكوّناته.

العلاقة، وتَجْلِية تَشكُّلاتها في مُختلف مراحل التاريخ الطويل والمستمر لصراع الغرب والشرق[40]، مُبرِزاً كيف يُشَرْقِن الاستشراقُ شرقَه، باعتماده على هذه العلاقة التسلُّطيّة من حيث كونها علاقة تجمع بين غربٍ سيِّد وشرق عبْد[41]، واستثماره «للمنحى الاستلزامي للأول والضراعة الاستسلامية للثاني»[42].

لذلك سنعمل، بعد تمثُّلنا لهذه العلاقة التي ينسجها عادة الاستشراق بين السُّلطة والسياسة والتاريخ في مجهُودات إدوارد سعيد، على الاستفادة من منهجيته في تناولها، وعلى توظيفها في مُعالجتنا لشرقنة استشراقنا الإسباني لشرقه الخاص.

4 ـ الآخر في الاستشراق الإسباني

نَطْمَح في مُعالجتنا للاستشراق الإسباني إلى طرح إشكاليته العامّة، وردها إلى أصولها التاريخية والمعرفية، وتفكيك آليات اشتغالها على موضوعها، وتحليل ما يتحصَّل لدينا تبعاً لذلك من مضامين وطُروحات في هذا الموضوع؛ أي في الشرق، من حيث كونه مُغايراً آخرَ للغرب. غير أنه إذ يشترك هذا الاستشراق مع الاستشراقات القطرية الأخرى في التعامل مع موضوعه انطلاقاً من هذا التقدير واعتماداً عليه، فإنه يتميز عنها في الواقع بتلوين تعامله معه ومُعالجته بالنظر إلى تصوُّره للذات الإسبانية التي ينطلق منها ويتمَحْوَر حولها، ولمُختلف المُكوِّنات التاريخية لهذه الذات وهُوِيتها. لذلك فسنُعنى ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ بتقديم موضوع الآخر أو الغَيْر كما طُرحت في الفكر الغربي، ما دامت المنهجية الاستشراقية تصدر عن العقل الغربي الذي يصدر عنه بدوره هذا الفكر. كما أننا سنعمل من جِهة ثانية على تقديم مُصطلحَيْن جديدَيْن لمُواكبة خُصوصية تعامل

(40) في كتابه: **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**، عَرَّج إدوارد سعيد على حقبة القرون الوسطى من هذا التاريخ، وتوقف بصفة خاصة عند الأزمنة الحديثة والمُعاصرة ابتداءً من مطلع القرن الثامن عشر، أما في كتابه: **الثقافة والإمبريالية**، فقد اهتمّ فيه بمرحلة ما بعد تفكيك الاستعمار من هذه الأزمنة.

(41) على حد قول أنور عبد الملك. «L'Orientalisme en crise», *op. cit*, 174.

(42) على حدّ تعبير هادي العلوي. «الاستشراق عارياً»، **مجلة الكرمل**، عدد 15، 1985، 182.

استشراقنا مع موضوع معرفته، بالإنصات إلى هذه اللُّوَينات المنهجية التي تميّز بها عن غيره، وَلْنضَرِبُ على ذلك مثالاً لتوضيح هذا المطمح وتسويغه.

ضمن إنجاز هذا الاستشراق لمهامه من حيث كونه كذلك، جعل لنفسه من المُكوّن الإسلامي لتاريخ ذاته الإسبانية ولهُويتها مجالاً مُبجّلاً ومُفضّلاً للدرس باستمرار[43]، وفي هذا المضمار اهتم بالفكر الإسلامي الأندلسي بوصفه جُزءاً لا يتجزأ من تاريخ الفكر الإسباني ولحظة من لحظات تَوَهُّجه العام، لذلك وجدنا جلّ رواد هذا الاستشراق في مرحلته المُعاصرة يقدِّمون لأنفسهم ولجمهورهم مُختلف أعلام هذا الفكر من أمثال ابن رُشْد، وابن باجه، وابن طُفَيْل، وابن حَزْم، ومن قبلهم ابن مَسَرّة القُرْطُبي، ومن بعدهم جميعاً ابن العربي المُرْسي، بوصفهم مُفكّرين إسبان ولكنهم مُسلمون. كما وجدناهم يتمثلون المنتوج الفكري لهؤلاء ويُمثّلونه بوصفه إنتاجاً إسبانياً وإسلامياً في الوقت نفسه[44]، وبذلك حوَّل أولئك المُستشرقون هؤلاء الأعلام وتراثهم الفكري إلى ثمرة من ثمرات الذات الإسبانية وهُويتها، وإلى مُكوِّن من مُكوّنات كلٍّ من هذه الهُويّة وتلك الذات، كما جعلوا منهم ـ من جهة ثانية ـ مُكوّناً من مُكوّنات نقيض هذه الذاتية، أي من غَيْريتها الإسلامية الكامنة والمَبْثُوثة في اختلافهم عن المعتقد النصراني، المُعتبر بدوره عند المُستشرقين مُقوّماً أساساً من مُقوّمات الهُويّة الإسبانية. وفي هذا المضمار، لم يختلف فيلسوف إسبانيا الكبير «خوسيه أورتيغا

---

(43) والمقصود بذلك أن استشراقنا الإسباني قد فضَّل الاهتمام بدراسة موضوع تاريخ الأندلس الديني والفكري والسياسي والأدبي... إلخ، أما فيما يتعلق بأسباب هذا التفضيل، وبمُختلف عوامله، فذلك ما سنتطرَّق إليه في حينه، وخاصة عندما سنتحدث عن الاستشراق والاستعراب والاستفراق وعلم الأندلسيّات بإسبانيا.

(44) ويتضح ذلك لكل قارىء لمجهُوداتهم من عناوينها ـ المُطابقة لمُحتوياتها ـ لأول وهلة، فكثير منها قد صِيغ على المِنوال التالي:

Goméz Nogales. Salvador, «La Madurez de la Filosofía Hispano Musulmana se frague en siglo XI», *Las primeras Jornadas de la Cultura arabe e Islámica,* 1978. Ed. 1981.

Filosofía Musulmana Española, Madrid, 1970.

«Problemas Metafísicos en la España Musulmana contemporanea de Averooes», *Miscellenea Medivalia die Metaphisik im Mittelater ihr Urspung und ihre bedeutung,* Berlin, 1963.

إي غاسيت» José Ortega y Gasset عن أصدقائه المُستشرقين في تقدير موقع الفكر الإسلامي بالأندلس من إشكال الهُويّة والغَيْرِيّة في تاريخ إسبانيا، ففي معرض تقديمه لترجمة **طوق الحمامة** التي أنجزها «إيميليو غارثيا غوميث»[(45)] Emilio García Gómez، جعل من مُؤلِّف هذا الكتاب ابن حَزْم، عربيًّا - إسبانيًّا، مُصِرًّا على وضع مفردة: «إسباني» بين مُزدوجتين، ومُعَلِّلاً ذلك بأن الهُويّة الإسبانية لا تُكتسَب فقط بالولادة، ولا حتى بالدم والقرابة، «لكونها ماهية تاريخية صِرْفة». ناهيك عن أن «المُجتمع العربي بالأندلس كان مُختلفاً ومُغايراً للمُجتمع أو للمُجتمعات غير العربية التي سكنت بإسبانيا في ذلك الزمان»[(46)].

لذلك لم يُشَكِّل الفكر الإسلامي الأندلسي أو أعلامه للمُستشرقين الإسبان «آخَراً تامَّ الغَيْرِيّة»، ما دام وما داموا قد تمخَّضُوا - عندهم - جميعاً عن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الغربي بإسبانيا، مُساهمين بدورهم في تكوّنها وإنتاجها. غير أنه، وبالرغم من ذلك، فإن ذات الفكر وأصحابه لم يُشكِّلا للمُستشرقين هؤلاء «ذاتاً إسبانية مُكتملة الهُويّة»، وفي ذلك تَكْمُن في الواقع إحدى خُصوصيات الاستشراق الإسباني التي أخصبها بمُعالجة موضوعه - بالإضافة إلى آليات استشراقية أخرى بطبيعة الحال - بآليتي الاستيعاب والإلحاق، استيعاب الموضوع في الذات، وإلحاق الذات بالموضوع. ولذلك سنُراعي هذه الافتراضات خلال أهم مراحل هذا الكتاب؛ لتشغيل المُصطلحين المذكورين وتخويلهما إمكانياتهما الإجرائية، كما أننا سنستعير من الدرس الفلسفي والدرس الأنثروبولوجي كذلك بعض مَفاهيمهما وتصوُّراتهما عن الهُويّة والاختلاف لصقل نحتنا للمُصطلَحَيْن نفسيهما، وتمثّلنا لهما، وتشغيلهما على استشراقنا الإسباني.

---

(45) García Gómez. E, *El Collar de la Paloma,* Madrid, 1952. Prefacio, 11-21.

(46) نفسه، 12.

وتجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من هذا التناظر في تقدير دور العُروبة والإسلام في تشكيل الهُويّة الإسبانية، بَيْن أورتيغا إي غاسيت وأصدقائه المُستشرقين، فلقد تميّز عنهم، بوصفه فيلسوفاً، بعدم تخويله للدم أو للعِرْق أي دور في هذا التشكل، مقتصراً في هذا الصدد على التاريخ، كما هو بَيِّنٌ في النص الذي وقفنا عليه أعلاه.

5 - تحديد علاقتنا بالاستشراق الإسباني في ضوء إشكالات الهُويّة والغَيْرِيّة

قبل الشُّروع في استثمار هذا الدرس أو ذاك، نفسح المجال - على سبيل الاستطراد - لسؤال يُلحّ علينا بين طَيّات تفكيرنا في علاقة الاستشراق الإسباني بموضوعه، هو سؤال تحديد علاقتنا بوصفنا ذاتاً تَوّاقة إلى معرفة هذا الاستشراق، الذي لا يُمْكن أن نُخفي بأنه يشكل لنا «آخر» مثلما يُشَكِّل له موضوعه «غَيْراً» مُشْكِلاً كما أسلفنا[47]

مِمّا لا شك فيه أننا عندما نهتم في مُختلف مراحل هذا الكتاب بالإشكالات النظرية والإجرائية للمنهج الذي نَتَّبعه في مُعالجتنا لهذا الاستشراق[48]، فإننا نُتيح في الواقع لهذا السؤال مجالاً خِصباً لمُمارسة مُختلف إمكانياته الإنتاجية. غير أن إلحاحه علينا في هذه المرحلة على وجه الخُصوص يتَّخذ منحى آخر؛ بحيث يُؤشِّر هذه المرة على تِقَنيَّات العلاقة شبه الوجودية التي ننتجها مع استشراقنا، أكثر مما يُحيل على الضوابط الصارمة لعلاقتنا المنهجية بالاستشراق نفسه، والتي تتحدد عندنا باستثمارنا لمُقتضيات النقد التاريخي، والنقد الثقافي، والنقد المعرفي.

اهتم «تزيفتان تودوروف» Tzevetan Todotorov في كتابه: **أخلاق التاريخ**، بمسألة مُختلف الطُّرُق، أو بالأحرى مُختلف أنحاء المُقاربات، التي تُعتمد عادة في تناول الآخر ومعرفته[49] هل يجب أن تُنجز هذه المعرفة وتتمّ انطلاقاً من الذات وعبر استيعاب الآخر داخلها؟ عندما نقوم بذلك فإننا نصدر في الواقع عن تصوُّر

---

(47) لا يمكن أن نُنكر كذلك، بأنه ينطوي داخل هذا الطرح سؤال غير مباشر عن هُويتنا، فالهُويّة تتحدد بالصورة التي تُكوّنها الشخصية عن ذاتها، وبالصورة التي يُكوّنها الآخرون عنها. بالإضافة إلى الصورة التي تعتقد الشخصية بأن الآخرين قد كَوّنوها عنها، وذلك ما ذهب إليه نزار الزين في مقالته التالية:
«تساؤلات حول الهُويّة العربية»، مج. **مواقف**، عدد خاص، شتاء 1992، 25.
وغنيٌّ عن البيان بأن طبيعة بحثنا لا تقتضي طرح هذا السؤال عن هويتنا أو مُعالجته.

(48) وذلك هو ما نخوض في خلفيته النظرية في هذا المدخل العام، وما سنُحاول تشغيل قدرته الإجرائية فيما سيلي من فصول هذا الكتاب.

(49) Todorov. Tzevetan, *Les morales de l'histoire,* Paris, 1991, 38-40.

لذاتنا يرى فيها بأنها أفضل وأمثل ذات مُمكنة. كما أننا لا نعمل في الواقع إلا على مُحاكاة قُدماء الفُرْس الذين حسب المُؤرِّخ اليوناني «هيرودوت» Héredote يَرَوْن أنفسهم الشعب الأمثل، ويتلوهم في ذلك مرتبةً جيرانهم، ثم جيران جيرانهم، فجيران هؤلاء، وبقدر ما تبتعد مُختلف الشعوب عنهم بقدر ما تزداد وضاعة[50]

وعطفاً على السؤال المُتقدّم يُطرح السؤال التالي: هل يكون علينا أن ننجِز هذه المعرفة من الخارج؛ أي من خارج ذاتنا، لتلافي مثل هذا التمحوُر على الذات وحولها؟

إننا إذا عالجنا الاستشراق الإسباني انطلاقاً من ذاتنا واستوعبناه داخلها، فلن ندعه يُقَدِّم نفسه لنا، بل سنقوم بذلك نيابةً عنه. صحيحٌ أنه قد يتحصَّل لدينا بهذه الطريقة معرفة مُهمّة حول هذا الاستشراق، غير أنها لن تكون في النهاية معرفة نوعية بهذا الموضوع، بل مُجرَّد معرفة كمية ومُشَوّهة له بهذه الدرجة أو بتلك، وبذلك سنطمس صوته ولن نسمع إلّا صوتنا، كما أننا تبعاً لذلك سنُلغي هُويّته، ولن نجد أنفسنا في الواقع إلا إزاء هُويّة واحدة، وهي هُويَّتنا.

أما إذا تناولنا هذا الاستشراق من خارج ذاتنا، ومن خارج مصلحتها في ذلك، وعملنا باسم وهم الموضوعية على طَمْس هذه الذات لإفساح المجال لذات هذا الموضوع ولمصلحته، فإننا لن نُنتج بهذه الكزينوفوليا إلا هُويّة واحدة ووحيدة، وهي هذه المَرّة هُويّة هذا الاستشراق. وبعبارة أخرى، إذا جعلنا من أنفسنا إسباناً أكثر من الإسبان أنفسهم، نتيجة حُبّ مريض للغرب، أو كراهية مجانيّة للشرق، أو نتيجة استغراب[51] رخيص، فإننا سنتخلّى بذلك عن هُويتنا لنلتحم مع غَيْريَّتنا، أي مع هُويّته هو، وعندئذٍ سيستغرقنا ويشملنا ويلغينا.

---

(50) Héredote, *L'enquête,* Paris, 1964, 134.
وبهذه المناسبة، إن جاز لنا أن نتجاوز الحد المرسوم لنا في هذا الكتاب، فقد يحقّ لنا أن نتساءل في هذا الصدد، ألسنا كلنا - شرقيين ومُستشرقين - «فُرْساً» عندما نروم معرفة بعضنا انطلاقاً من ذواتنا الخاصة ومن أجلها؟، وإن حُقَّ لنا أن نُجيب عن هذا التساؤل وجب علينا أن نجيب بكلمة واحدة هي: بلى.

(51) لا نستخدم مُصطلح الاستغراب في هذا السياق بالمعنى الذي تحدَّث عنه حسن حنفي في كتابه: **علم الاستغراب**، أي بمعنى طلب الغرب ودراسته، وإنما نستخدمه هذه المرة بمعنى الاستلاب، وبوصفه مُقابلاً عربيًّا للمُصطلح الماركسي Aliénation.

أما إذا عَملنا على استرجاع هُويّتنا واستردادها من بعد استفراغنا للجُهد في معرفة هُويّة الاستشراق الإسباني، فقد ينتج عنه معرفة نوعية، وقد ننجح ـ بهذه الدرجة أو تلك ـ في مُحاورته على ضوء تَمثُّلنا بأن كُلًّا من مُقوّماتنا ومُقوّماته الثقافية هي من حيث كونها كذلك مُقوّمات نسبية. وكذلك الشأن في قراءته لموضوعه، فبوعينا بأن قراءتنا للموضوع نفسه، لا يُمكن إلا أن تكون مُختلفة عما ينتجه فيه من تأويلات وأحكام، بالنظر إلى نسبيتها وإلى اختلاف المجالات التاريخية التي تنبثق فيها وتستهلك. وعلى ضوء هذا النهج في التعرف على الاستشراق الإسباني[52] قد نُوفَّق في إنتاج هُويَّته عند تقديمه ونقده بصفة مُلائمة، من دون التفريط في هُويّتنا[53]، وضمن تعددية تحترم كلاً من الهُويّة والاختلاف في الوقت ذاته، وفي أفق عالمية الفهم والتفاهم، التي تتطلع إليها الإنسانية باستمرار.

تلك هي بعض المُقترحات لنسج بعض مَناحي علاقتنا بالاستشراق الإسباني التي أخذناها، بعد تحويرها، لاستزراعها في تُربة هُمومنا الخاصة، من تزيفتان تودوروف الذي اهتم بدوره بإشكال العلاقة مع الغَيْر والآخرين[54] ولنسج بعض المناحي الأخرى للعلاقة المنهجية التي تجمعنا بهذا الاستشراق، انطلاقاً من كوننا نرى بأن إشكاله الصلب[55] هو إشكال الهُويّة والغَيْرِيّة، نُعرِّج فيما يلي على ملامح من الفكر الفلسفي الغربي المُعاصر في هذا الإشكال نفسه[56].

---

(52) من دون التفريط، بطبيعة الحال، في المُقتضيات المنهجية التي أشرنا إليها سابقاً، والتي نحن بصدد الحديث عن خَلْفياتها النظرية وقِيمتها الإجرائية.

(53) غنيٌّ عن البيان أننا لا نُريد بهذا البحث التعرُّف على هُويّتنا وإبرازها، بل نطمح إلى التعرُّف على الاستشراق الإسباني في قراءته لهذه الهُويّة.

(54) وذلك في بعض كتبه التي لم يُخَصصها للنقد الأدبي ومناهجه. ومن ضمنها كتابه **أخلاق التاريخ** السابق الذكر، وكتابه: **نحن والآخرون** Todorov, Tzevetan, *Nous et les autres*, Paris, 1989.

(55) مثله في ذلك مثل كل استشراق بالتعريف.

(56) على أننا سنعود في آخر هذا الفصل ـ كما تَمّت الإشارة إلى ذلك ـ إلى الدرس الأنثروبولوجي المُعاصر في الإشكال نفسه، فلَعَلّه أهم درس أنتجه الفكر الغربي في هذا المجال، ولعلنا واجدون فيه خير مُعِين على إعداد قراءة مُلائمة لاستشراقنا، إذا علمنا كيف نمتاح من بعض مُقوّمات منهجيته، وكيف نسقطها على هذا الاستشراق.

جاء في موسوعة الفلسفة التي أعدَّها المُفكر العربي الكبير عبد الرحمن بدوي في الهُويّة أنها: «تُطلق على العلاقة الفكرية التي ترفع كثرة المعاني في الموضوع فتردها إلى الوحدة في الإشارة»(57) وهذا هو ما نقف عليه في المنطق الأرسطي الذي يستند كما هو معروف إلى فلسفة صاحبه ولا ينفكّ عنها، عندما يذهب إلى أن صيغة: «أ» هي «أ» تشكِّل المبدأ الجوهري لكل من الفكر والوجود اللذين لا يُمكنهما أن يَقُوما ولا أن يستقيما من دونه، ومنه يُشتق مبدأ التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، بوصفهما مبدأين أساسيين من مبادىء المنطق والفلسفة المذكورين. ولقد تَسَرَّب هذا المعنى الفلسفي الأرسطي للهُويّة ومُصطلحها إلى مجموع المعارف الإنسانية الأخرى من مثل المعرفة الاجتماعية، والمعرفة الثقافية، والمعرفة التاريخية... إلخ، ففي أولى هذه المعارف مثلاً يُفيد معنى «بحث كل جماعة من الجماعات الكبرى أو في مُواجهتها، عن هُويتها، أي عن الخصائص التي تُميِّزها عن غيرها، وتجعل لها شخصية مُستقلّة»(58)

والواقع أن ذلك المبدأ الجوهري يُشكِّل مُعادلة تتضمن في الحقيقة وساطة تربط بين طرفيه وتُوَحّد بينهما، فضلاً عن أنها تنطوي كما لاحظ ذلك م. فوكو على حركة داخلية لامتناهية، «تُبعد كلّ طرف من طرفيها على ذاته وتُقَرِّب بينهما بفعل ذلك التباعد ذاته؛ يتعلق الأمر بِبُعْد إيجابي بين المُتخالفين: إنه البُعْد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مُختلفان»(59) وذلك هو ما أكده مارتن هيدغر M. Heidegger قبل ميشال فوكو، في معرض انتقاداته للميتافيزيقا التقليدية، وضمن مشاريع قراءته التفكيكية لمسألة الهُويّة والاختلاف «فلقد عمل الفكر الغربي في تاريخه العام على تقديم الهُويّة في صورة الوحدة، اعتباراً بأن الكائن يتحدَّد انطلاقاً من هُويّة، وبوصفه نِتاجاً لها»(60)، بينما لا تعمل الهُويّة إلا

---

(57) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، القاهرة، 1984، مادة: الهُوِية، 569.

(58) غليون. برهان، «الهُويّة وإشكالية بناء الذات الحضارية»، مج. **مواقف**، س.ذ، 64.

(59) Deleuze. G, *Logique du sens*, 10/18,237.

ترجمة هذا النص هي لعبد السلام بن عبد العالي، **هايدغر ضد هيجل: التراث والاختلاف**، بيروت، 1985، 90.

(60) Heidegger. Martin, *Questions*. 1, Paris, 1968, 250.

أورده نور الدين أفاية في: **الهُويّة والاختلاف في المرأة: الكتابة والهامش**، الرباط، 1988، 25.

على إنتاج اختلافاتها، غير أن هُنالك صُعوبات قُصوى للتفكير في هذه الاختلافات داخل اللغة وبواسطتها، ما دام لا يُمكن إخضاع الاختلاف إلى منطق البرهان والتمثل. كما أنه في «فلسفة الهُويّة يُلغى حضور الاختلاف في ثبات التمثل، ويُمحى في الأصل المُطلق»(61)، أما في فلسفة الاختلاف المُعاصرة، «فالذاتية Le même ليست هي التطابق L'identique، ففي التطابق يُمْحى كلّ اختلاف، أما في الذاتية فإن الاختلافات تنجلي وتظهر»(62) والواقع أننا نجد مثل هذا الطرح، بل نظائره، عند جُلّ فلاسفة الاختلاف المُعاصرين من مثل «جاك ديريدا» Jaques Derrida الذي يذهب إلى أنه «ليست الذاتية هي التطابق، الذاتية هي بالضبط حركة توليد الفوارق والاختلافات، كانتقال مُلْتوٍ ومُلتبس من مُخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر»(63)، ومن مثل «جيل دولوز» G. Deleuze الذي يرى بأن «الذاتية ليست أولية، إنها مبدأ ولكنها مبدأ ثانٍ، مبدأ يصير، إنها تحوم حول المُفارِق»(64)

تِلْكُم بعض الاجتهادات الغربية المُعاصرة في الهُويّة والاختلاف، جاء بها أصحابها لتقويض فلسفة الذاتية من حيث كونها تطابقاً مُطلقاً، لاستبدالها بأخرى تُعَدّ عندهم بمثابة العودة المُنتصرة للاختلاف، بوصفه انتقالاً من مكان لآخر لمحو كل تطابق، وإن كانت قد توجهت هذه المَجْهُودات الفكرية بالنقد إلى الميتافيزيقا التقليدية، فإنها تُعَدّ كذلك بمثابة رَدِّ فعل عنيف ضد الفلسفات الفينومينولوجية والوجودية التي لم تستطع تجاوز ميتافيزيقا الذاتية والتطابُق، بالرُّغم من إخراجها للذات نحو الغَيْر والتاريخ والعالم.

والواقع أن إشكال العلاقة بين الهُويّة وما يُخالفها إشكال صَعْب التحديد بالنظر إلى قُدرته على الانفلات، فلا يُمكن ضبطه بشكل تامّ ونهائي على مستوى

---

(61) Heidegger. M, *Identité et différence, op.cit.*
ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، **هايدغر ضد هيجل**، س.ذ، 83. وكذلك الشأن في النص الذي يليه.

(62) Derrida. Jaques, *Marges de la Philosophie,* Paris, 1975.

(63) Deleuze. G, *Différence et répétition,* Paris, 1976, 165.

(64) أفاية. نور الدين، س.ذ، 30.

اللغة أو الفكر، كما أنه لا يُمكن اختزال مسألة الهُويّة في معنى مُحدَّد وضبطها ضمن منطق مُعيَّن؛ لكونها تتشابك بقوة مع اختلافها في مجالات الثقافة والتاريخ وغيرها، مثلما تَنْخرط كذلك في لعبة التوتُّر الجدلي بين السُّلطة والسياسة، فكل سُلطة تُجسِّد هُويّة ما، وتعمل على إشاعتها بين الآخرين، ولذلك تنهج سياسة صَهْر هُويّات هؤلاء في هُويّة السُّلطة أو سُلطة الهُويّة.

ولقد شكَّل مثل هذا الصَّهْر إحدى ثوابت استراتيجية تناول الاستشراق الإسباني للإسلام، اعتماداً على إرادة القُوّة وسُلطة المعرفة، فلقد صَهَر ـ كما سيتضح ذلك لاحقاً ـ موضوعه هذا فيما ارتضته له تلك الإرادة وهذه السُّلطة من هُويّة، لذلك سنُحاول ألا تغيب عنا هذه الاستراتيجية مطلقاً في مُعالجتنا لهذا الاستشراق.

المدخل الثاني

الاستشراق الإسباني: استعراب أم استفراق؟

يتجنَّب جُلُّ المُستشرقين الإسبان، مثلما يتجنَّب كثيرٌ مِمّن كتبوا عن هؤلاء وعن مجهُوداتهم العلمية، استخدام مُصطلح الاستشراق في عناوين أبحاثهم ودراساتهم، والاستعاضة عن ذلك بمُصطلح الاستعراب أو بمُصطلح الاستفراق[1]، كما أن بعضهم قد تعمَّد كذلك استخدام هذا المُصطلح في عناوينه إلى جانب هذين المُصطلحين الأخيرين، بشكل يكاد يسمح باستبدال أحدهما بالآخر[2] وقد آثرنا من جانبنا أن نستخدم عن قصد مُصطلح الاستشراق للحديث عن تلك المَجهُودات وتأطير الرؤية التي تصدر عنها، والمنهجية التي تَتَوَسَّل بها وتسمح بإنتاجها. ولكل من أولئك وهؤلاء مُسوِّغاته المُختلفة التي يُدافع بها عما يذهب إليه في هذا المضمار، مثلما لنا بدورنا كذلك ما يكفي من المُبرِّرات لتسويغ اختلافنا عنهم جميعاً.

---

(1) يشترك في ذلك كثيرٌ من دارسي هذا الاستشراق من المُستشرقين أنفسهم، أو من غيرهم من الإسبان وغير الإسبان، ويكفي أن نتأمَّل في هذا الصدد عناوين جُلّ البحوث التي انصبَّت على هذا الاستشراق، مما سنذكره في هذا الكتاب.

(2) يُمكن أن نمثِّل على ذلك بمقالة لوبيث غارثيا برنابي وبكتاب مورالِس لثكانو فكتور.

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awrâq,* Anejo al Volumen XI, 1990, 35-69.

Morales Lezcano. Víctor, *Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX,* Madrid, 1988.

1 ـ يرجع تحفُّظ كثير من الإسبان المذكورين عن تأطير أبحاثهم ودراساتهم ضمن مجهُودات الاستشراق والمُستشرقين، إلى كونهم لم يهتموا بالثقافة الشرقية، بل اقتصروا على البحث في الثقافة العربية والإسلامية بالأندلس. ألم يكونوا يدركون بأن هذه الثقافة هي من حيث كذلك ثقافة شرقية، وجزءٌ لا يتجزأ من هذه الثقافة؟ بلى، ولكنهم آثروا أن يُسمُّوا أنفسهم بالمُستعربين، وأن يُؤَطِّروا مجهُوداتهم ضمن ما سَمَّوه بالاستعراب[3]، ليعلنوا بذلك عن بعض علامات هُويتهم العلمية المُميِّزة لهم عن بقية زُملائهم من الغربيين. تلكم العلامات التي تتجسد عندهم في خُصوصية علاقتهم بالإسلام والعرب والعروبة. ومن المعلوم أنهم قد تَميَّزوا بالفعل في هذا المضمار عن هؤلاء من وجوه عديدة.

أولها: كونهم قد انْدَرجوا، بوصفهم استمرارية لسُلالة علمية عريقة، في نسيج هذه العلاقة في مطلع القرون الوسطى وعلى أرض بلادهم، بحيث إنهم قد انشغلوا بها قبل غيرهم من نُظرائهم المذكورين، وضمن هُموم مُختلفة عن هُموم ورغبات هؤلاء.

ثانيها: إنهم، وإن عملوا على مُحاولة نسيان هذه العلاقة أو إهمالها لحين من الزمن، فإنهم ما لبثوا أن عملوا كذلك على استعادة الاهتمام بها؛ نظراً لكونهم أصبحوا يدركون بأنهم لا يمكنهم إقصاؤها من دائرة تشكيل هُويّتهم التاريخية والثقافية الخاصة، بالرَّغم من الإشكالات العويصة التي تطرحها عليهم في هذا المضمار.

ثالثها: كونهم لم ينتظروا مثل زُملائهم من المُستشرقين المذكورين نتائج الكُشُوفات الجُغرافية المعروفة، وتطور الرأسمالية في أوروبا، وحاجتها إلى الأسواق والمُستعمرات الشرقية[4] ليكتشفوا الشرق، وينتجوا في الاستشراق

---

(3) الاستعراب بمعنى طلب العروبة والعرب، ودراسة لغتهم وآدابهم وعلومهم وحضاراتهم وبلدانهم... إلخ. ذلك فيما يرجع إلى موضوعه ومادة معرفته التي يَنصبُّ عليها إنشاؤه، أو إن شئت، ذلك هو ما يُمكن أن يُشكّل تعريفه المُعجمي. أما فيما يؤول إلى رؤيته لهذه المادة من حيث كونها غَيْرِيّة بالنسبة إليه، ومن حيث المنهج الذي يعتمده في هذا الإنشاء، فذلك ما يُشكّل أسئلة أخرى، سنعرض إليها حين مُناقشة القائلين به.

(4) إلى غير ذلك من العوامل المَعروفة في تاريخ ظُهور الاستشراق الحديث وتطوره بأوروبا في الأزمنة الحديثة، التي لا نرى من ضرورة للتعريج عليها في هذا المضمار.

ويطوّروه لمُواكبة هذه الحاجة، فلقد خَبَروا هذا الشرق المُتمثّل عندهم في طرف الإسلام والعرب والعروبة من تلك العلاقة المذكورة، داخل دارهم الجُغرافيّة والتاريخيّة والثقافيّة، كما هو معروف. ناهيك عن أنهم لم يُدرِجوا استعادة اهتمامهم بهذا الشرق ضمن أي هاجس استعماري أو توسعي في هذا الشرق. فمن جِهة لم تسمح الحالة الاقتصادية والسياسية لإسبانيا الحديثة باستعمار الشرق أو التوسع فيه مثل بعض الأقطار الأوروبية الأخرى المعروفة في هذا المجال، ومن جِهة ثانية، فإنهم لم يَنْسجوا أية علاقة عضوية مع المُغامرة الاستعمارية التي استطاعت إليها إسبانيا سبيلاً في شمال بلاد المغرب الأقصى[5]

وبالإضافة إلى كل هذه المُسوِّغات التي نجدها مبثوثة تارة بالفعل وتارة أخرى بالقوة في كتابات هؤلاء الإسبان المُتَسَمِّين بالمُستعربين، يُمكن أن يَنْضاف مُسوِّغ آخر لم يدفعوا به إلى نهايته الطبيعية، ولا إلى بيت قصيد استثمارهم له. كيف ذلك؟

في معرض اهتمامهم بدراسة العرب والإسلام كادوا أن يقتصروا على تناول مُختلف تَمَظْهُرات موضوع هذه الدراسة بالأندلس؛ أي على تناول الماضي العربي الإسلامي لشبه جزيرة إيبيريا، وذلك ما وَقَفَ عليه وسجَّله كثير منهم، سواء من الذين اهتموا بهذا الماضي، أو من الذين درسوا هذا الاهتمام.

2 ـ ويُمكن أن نذكر من هؤلاء «لوبيث غارثيا برنابي» López García Bernabé الذي ذهب في دراسته للاستشراق والاستعراب في إسبانيا السابقة الذِّكْر، إلى أن الماضي المذكور هو الذي شكَّل الموضوع المُفضَّل للمُستعربين الإسبان، بوصفه بالنسبة إليهم «شرقهم الأليف»[6]، Nuestro Oriente doméstico على حدّ تعبيره، أو

---

(5) لا يعني ذلك بأنهم كانوا قد اتَّخذوا مَوْقفاً سلبيًّا من استعمار إسبانيا للمغرب، فهذا أمر لا يُمكن حتى التفكير فيه، وإنما يعني ذلك أنهم قد اتَّخذوا من الحياد موقفاً تجاه هذه المغامرة، فلم يدينوها، ولم يُسخِّروا مجهُوداتهم العلمية لتسويغها، مثل ما فعل جُلّ زُملائهم الأوروبيين. ولقد نَبّه لوبيث غارثيا برنابي إلى الاستثناء المعروف في هذا المضمار الذي يُؤكد هذه القاعدة. وهو «خوليان ريبيرا» Julian Ribera.

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España», *op. cit,* 68.

(6) López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España», *op.cit,* 40.

بوصفه شرقهم الداخلي، أو غَيْرِيَّتهم الداخلية، كما يُمكن أن نُعبّر عن ذلك من جِهتنا، أو بوصفه «غَيْرِيَّتهم الذاتية» «Alter ego» على حَدّ تعبير «مارِيّا خيسوس بيغيرا» María Jesus Viguera، ففي مُداخلة لها في ندوة: «الاستعراب والدراسات العربية»، بَيَّنت كيف شكَّلت التجربة التاريخية «للإسلام الأندلسي» «Islam andalusí» بالنسبة لإسبانيا آخر بامتياز «El otro por excelencia» وفي الوقت نفسه «جُزءاً مُهمًّا من الذات الإسبانية»[7]، واستعانت على ذلك برقم دَالّ في هذا المجال، ففي ما بين 1970 و1990 أصدرت المَطابع الإسبانية ثمانمائة واثنين وعشرين كتاباً عن الأندلس، ناهيك عنه آلاف المقالات في الموضوع عينه[8].

كما يُمكن أن نذكر في المجال نفسه، ما لاحظته كل من «مانويلا مارين» Manuela Marín وپاث فرنانديث Paz Fernández في الندوة الآنفة الذِّكْر عن استقطاب نفس الموضوعة لمجموعة مَجْهُودات المُستعربين في إسبانيا، فلقد بَيَّنت أولاهما بأن الاهتمام بتاريخ الأندلس وآدابها ما فتىء يُشكِّل أكثر مواد مجلّة القنطرة *Al-Qantara* التي تُديرها اليوم[9]، كما سجَّلت ثانيتهما كيف يشتغل أغلب هؤلاء على الأندلس، ويقتصرون عليها، مُهْمِلين ما يدور حولهم من أحداث العالم العربي والإسلامي المُعاصر[10] وقبل مُشاركة مانويلا مارين في هذه

---

(7) Viguera Molíns. María J, «Arabismo y valoración de al-Andalus», *Simposio de la Sociedad Española de Estudios Arabes,* 15-16, Salamanca, 1994, 114.

(8) المقصود بذلك عندها الكُتُب أو المقالات التي جعلت من موضوع الأندلس نَواتها الأساسية، أو تلك التي تعرَّضت إليها بشكل من الأشكال. هذا من جِهة. ومن جِهة ثانية، فإن مارِيّا خيسوس بيغيرا، لم تُطلعنا على حِصّة المُستعربين من هذه الآلاف المُؤلَّفة من العناوين، وإن كان علينا أن نستنتج من سِياق مُداخلتها هذه أنها حِصّة مُهمّة. والجدير بالذكر بأن «رودولفو خيل غريماو» و«فاطمة رولدان كاسترو» أعدّا بيبليوغرافيا تقريبية عن نفس الموضوع.

Gil Grimau. Rodolfo, Castro. F, *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus,* Sevilla, 1993.

(9) Marín. Manuela, «La Revista *Al-Qantara*», *Simposio de la Sociedad Española de Estudios Árabes,* Salamanca, *op.cit,* 88.

(10) Fernández. Paz, «Arabismo y sociedad: la frontera del entendimiento», *Simposio de la Sociedad Española de Estudios Árabes, op.cit,* 60-62.

وتجدر الإشارة إلى أن المُتدخِّلة لم تُحاول إخفاء أسفها تجاه هذا الوضعية، وتجاه =

الندوة كانت قد وضعت مقالة نقدية أرَّخت فيها للاستعراب الإسباني الحديث، وحلَّلت فيها جُملة العوامل التي أدت بهذا الحقل المعرفي إلى الاقتصار على تناول موضوع الأندلس[(11)]

يتضح مما سبق أن المستعربين الإسبانيين لم يهتمُّوا في الواقع بالحضارة العربية والإسلامية في حدِّ ذاتها، ولم يُولُوها اهتماماً إلا بالقدر الذي تَمَظْهرت به في شبه جزيرة إيبيريا، وبعبارة أخرى، فالمُستعربون الإسبانيون لم يتناولوا العرب أو العروبة أو الإسلام إلا داخل اهتمامهم الأصلي بموضوعة الأندلس، لما تُشكِّله ـ هذه الأخيرة ـ من أهمّيّة لتاريخهم العام، لذلك ألم يكن من الأجدر بهم أن ينحتوا مُصطلحاً آخر يُسَمُّون أنفسهم به بدل مُصطلح الاستعراب، الذي هو عندهم بمعناه الاشتقاقي طلب العرب ودراستهم؟. صحيحٌ أنه لا يُمكن لأي أحد أن يُجادل في كونهم قَدِ انْدَرجوا ضمن هذا الطلب، وأنجَزوه وما زالوا يُنجزونه، ولكن ألم يتم ذلك ضمن طلب أصلي وأساسي وهو طلب الأندلس؟ بلى، ولأن الجواب كذلك فلقد رأى أحدهم، بل أحد كبارهم المُعاصرين وهو «ميغيل دي إپّالثا» Miguel de Epalza، أن ينحتوا لأنفسهم مُصطلح «المُتأَندلُسيين»، لكي يُعبِّروا به عن أنفسهم ومجهُودهم العلمي، بدلاً من مُستعربين، وذلك من «تَأَنْدلس» الشخصُ، أي طَلَبَ الأندلسَ ودَرْسها[(12)]

= عدم اهتمام مُستعربيها بالعالم الإسلامي الشرقي في فترته الكلاسيكية، حيث كان من شأن الاهتمام به تخويل هؤلاء تكويناً أشد صلابة في ميدانهم وتخصصهم.

(11) Marín. Manuela, «Arabistas en España: Un Asunto de Familia», *Al-Qantara*, 12, 1992, Esp. 387.88.89.90.

(12) لقد قدم لنا ميغيل دي إپّالثا بنفسه هذا الاقتراح الذي لا يخلو من وجاهة، خلال مُناقشة شفاهية عن الاستشراق الإسباني جمعتنا به في أروقة مكتبة فيلكس ماريا پاريخا Félix Maria Pareja بمدريد. [وتُعَدُّ هذه المكتبة من كبريات مُؤسّسات الاستشراق الإسباني الحديث، التي أشرف على إعدادها من تحمل اسمه، وهو من أهم أعمدة مُؤسّسي هذا الاستشراق]. ثم مُكِّنا منه بعد ذلك مكتوباً في رسالة شخصية غير منشورة، وقد وضعنا بدورنا هذا الاقتراح للمُناقشة بين ثُلّة من المُستعربين والمُستعربات الإسبان، فلم ينظروا إليه بعين الرضا، بل العكس هو الصحيح. (تم ذلك خلال تقديمنا لمُحاضرة عن بدايات التفكير الفلسفي الإسلامي بالأندلس من منظور الاستشراق الإسباني الحديث، بالمجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد، وبدعوة منه، في شتاء 1996).

3 ـ أمّا أولئك الذين آثروا أن يجعلوا من مُصطلح الاستفراق مُصْطلحاً دالًّا على ما بذله كثير من الإسبان من مجهُودات علمية مخصوصة، بدلاً من مُصطلح الاستشراق أو تخصيصاً له، فلقد قدَّموا هم كذلك مُسوِّغات عديدة لتسويغ هذا الاختيار، وتمكَّن ـ من بينهم ـ فكتور موراِلِس لثكانو Víctor Morales Lezcano من بَلْوَرة صِياغة مُفَصّلة ومُحكمة لأهم هذه المُسوِّغات، ففي بحث له عنونه عن قصد بهذه العبارة: «لماذا كان استشراقنا استفراقاً؟»[13] استمات في الدفاع عن أُطروحة مركزية مفادها أن إسبانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لم تكن لتستطيع أن تَنْدَرِج مثل بقية الدول الأوروبية الأخرى في ميدان الدراسات الاستشراقية، لكونها لم تستطع ـ لأسباب عديدة ـ أن تجعل من نفسها قوة إمبريالية في مثل حجم فرنسا أو إنكلترا اللتين انْدَرجتا بصورة كبيرة في هذا التقليد الاستشراقي[14] وفي دراسة أخرى له في الموضوع ذاته، عنونها عن قصد كذلك بهذا العنوان: «شمال إفريقيا نجمة الاستشراق الإسباني»[15]، استعاد مورالِس لثكانو الأُطروحة السابقة، حيث عَمِلَ على الدفاع عنها مَرّة ثانية، من خلال تدعيمها بأُطروحة جُزئية ومُكَمِّلة مُفادها أن شمال إفريقيا أو المغرب قد استقطب الاستشراق الإسباني، وشكَّل بُؤرته الأساسية، كما هو بَيِّنٌ ـ كماً وكيفاً ـ في مجموع إنتاجه[16]، وبذلك فما كان يُمكن أن ينفك هذا الاستشراق عن الاستفراق، بل ما كان يُمكن أن يكون غير ذلك.

وقبل عرضنا لهذه الأُطروحة ومُناقشتها، أو للتمهيد إلى القول في ذلك، نبدأ بالتساؤل عن علاقة الاستفراق بالاستشراق عند هذا المُؤرخ. يربط مورالِس لثكانو بصفة عضوية «بين المعرفة الاستشراقية» في جميع أبعادها وتمظهراتها،

(13) يُشكِّل هذا البحث الفصل الأول من كتاب مؤلِّفه الموسوم بـ: **الاستفراق والاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر.**

Morales Lezcano. Víctor, *Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX*, Madrid, 1988, 17-28.

(14) ويلحق مورالِس لثكانو بهاتين الإمبرياليتين قُوى استعمارية أخرى أقل حَجْماً منهما وأصغر، من مثل هولندا وإيطاليا وألمانيا.

(15) Morales Lezcano. Víctor, «El Norte de Africa estrella del Orientalismo Español», *Awrâq*, Anejo al Volumen XI, 1990, 26.

(16) Morales Lezcano. Víctor, «El Norte de Africa», *op.cit*, 20.34.

«وبين الموقف السياسي والمنظور الثقافي لمنتجها»[17] وتبعاً لذلك، فهو إذْ يأبى النظر إلى هذه المعرفة من جِهة موضوعها فقط فإنه لا يقبل كذلك أن ينظر إليها بمَعْزِل عن خلفياتها السياسية، وعن أهدافها الأيديولوجية. تلك الخلفيات والأهداف التي تَؤُول في نهاية المطاف إلى رغبة أوروبا في بسط هيمنتها خارج حدودها، وإلى إنجازها لهذه الرغبة وتحقيقها تاريخياً، وتدبيرها كذلك. وبعبارة أخرى، فإن مورالِس لثكانو لا يَنظُر للاستشراق من خارج التجربة الاستعمارية التاريخية لأوروبا، بل إنه لا يكاد يَنظُر إليه إلا من هذه الزاوية، أي على ضوء هذه التجربة. لقد اضطُرَّت بعض الدول الأوروبية إلى إنتاج تلك المعرفة الاستشراقية، وإلى تنظيمها وتطويرها، لمُواكبة استعمارها لأقطار أخرى وتسويغه وتدبيره. تلك كانت حالة فرنسا وإنكلترا، أما إسبانيا فإنها لم تستطع لظروف تاريخية مَعروفة أن تتحول إلى قوة إمبريالية كبرى، ولا أن تبسط من ثَمَّ هيمنتها على مُستعمرات عديدة. لا، بل إنها قد فقدت في القرن التاسع عشر ـ كما هو مَعروف ـ مُستعمراتها القديمة في أميركا والفليبين، لذلك فقد عملت على التشبُّث بمُستعمراتها بخليج غينيا، وبالمغرب بما في ذلك صحراؤه الغربية[18]، وتبعاً لذلك، فما كان ليُمكنها أن تندَرِج في إنتاج المعرفة الاستشراقية لعدم حاجتها إلى ذلك، ولعدم قُدرتها عليه بالنظر إلى العلاقة العضوية سابقة الذكر[19] وفي مُقابل ذلك، فلقد كان لِزاماً عليها لتدعيم ذاك التشبُّث وتسويغه أن تَنْدَرِج في إنتاج معرفة أخرى وتنظيمها، وهي المعرفة الاستفراقية. في أي شيء تختلف هذه المعرفة الأخيرة عن نظيرتها المعرفة الاستشراقية؟ لا يطرح مورالِس لثكانو بشكل صريح مثل هذا السؤال، بل لا يطرحه إلا على لسان

---

(17) Morales Lezcano. Víctor, *op.cit,* 23.

(18) Morales Lezcano. Víctor, *op.cit,* 20.

(19) لم يُقدِّم مورالِس لثكانو غير هذا الدليل، الذي يدور حول علاقة الاستشراق بالاستعمار، للاستدلال على دَعْواه. وبذلك يختزل بصفة مُتعسِّفة وتبسيطية في الوقت نفسه، المعرفة الاستشراقية في أحد أهدافها، الذي وإن كُنّا لا نُنْكر أهمّيّته في هذا المضمار فإنه لا يُمكننا كذلك أن نَرُدّ إليه، وإليه وحده، مجموع الجُهد الاستشراقي. ويقتضي أن نُنَبّه في هذا الصدد إلى أن إصرار مورالِس لثكانو على هذا الاختزال ومُبالغته في ذلك هو الذي أدّى بنا إلى تسجيل هذه المُلاحظة عليه.

الآخرين[20]، كما أنه لم يتساءل كذلك عن كَيْفِية اختلاف هذه المعرفة عن نظيرتها، ويرجع ذلك إلى أنه يُصادر في أبحاثه في هذا المِضْمار على ما تتضمَّنه عناوينها من مضامين وأُطروحات، لذلك فإنه يُمكن بكلّ سهولة أن نُعيد تأسيس الجواب عن هذا السؤال وصِياغته انطلاقاً منها فالاستفراق الإسباني حينما جاء ليُواكب الأطماع الاستعمارية الإسبانية المُتجدّدة في إفريقيا[21]، فإنه لا يختلف عن الاستشراق إلا من حيث اختلاف مادة المعرفة التي ينصبُّ عليها إنشاؤهما، فأوَّلهما يجعل من الشمال الغربي لإفريقيا مادته، في حين يجد ثانيهما في الشرق[22]، وفيما عدا ذلك فإن الاختلاف ينمحي بينهما كلية لمصلحة التطابق التامّ بينهما. ولقد قام الاستفراق في إسبانيا بالوظيفة عينها التي قام بها

---

(20) طرح هذا السؤال خِيل بن أُمية بن عَمّار Gil Benumeya b. Ammar في مقالة له عن العلاقات الثقافية الإسبانية المغربية، وانتهى في صدده إلى أن خَصَّ «المُهتمِّين بدراسة نُصوص القرون الوسطى، أو بتدريس العربية في مناحيها الكلاسيكية» (أي الإسبان الذين يُسمّون أنفسهم بالمُستعربين) بمُصطلح: المُستشرقين، في حين احتفظ بمُصطلح المُستفرقين وحجزه لأولئك «الذين يهتمون داخل المجال الثقافي بالمسائل اليومية المُتعلّقة بالمُبادلات التجارية، أو بالضرورة العسكرية المُلحّة». والمُستشرقون الإسبان عند خيل بن أُمية هم الذين قلنا عنهم سابقاً إنهم يُسمّون أنفسهم بالمُستعربين، والمُستفرقون الإسبان هم الذين يُواكبون علمياً إرادة بسط الهيمنة الاقتصادية والعسكرية لإسبانيا على شمال إفريقيا.

Gil Benumeya, «Diez anõs de Relaciones Culturales Hispano-arabes», *Arbor*, Núm. 197.64-75.

(21) المقصود بتجدُّد هذه الأطماع أنها أطماع قديمة ومعروفة في تاريخ غرب البحر الأبيض المتوسط، وقد استهدف بها أصحابها ـ بصفة أساسية ـ منذ القرن الخامس عشر الميلادي بلاد المغرب، من دون أن يتوقّفوا أبداً عن تدبير شُؤونها العسكرية والسياسية والاقتصادية التي تقتضيها، مثلما لم يَفْتُروا أبداً عن تغذية الوعي الإسباني بضرورتها، وعن تسويغها في منظوره، وخاصة في تلك المراحل التاريخية التي كان يَمُجّها هذا الوعي ويُطالب بوقفها. ومن المعروف كذلك أن إسبانيا قَدَّمت هذه الأطماع التاريخية لتسويغ مطالبها الاستعمارية الحديثة في المغرب تجاه مُنافستها الأساسية فيه، فرنسا.

وتقتضي الإشارة إلى أن مورالِس لثكانو قد عاد بشكل مُفصّل إلى مُختلف هذه المسائل في دراستيه المذكورتين للدفاع عن أُطروحته المذكورة.

(22) Morales Lezcano. Vícotr, «El Norte de Africa, *op.cit,* 29.34.

الاستشراق في الدول الأوروبية الأخرى، ومن ثُمَّة كان الاستشراق الإسباني عند موراِلس لثكانو استفراقاً.

4 ـ ذهبنا في مُقدِّمة هذه المُشاحة إلى أنه إن كان جُلّ مُستشرقي إسبانيا ودارسيهم المُختلفين قد فضَّلوا استخدام مُصطلح الاستعراب أو مُصطلح الاستفراق للحديث عن النِّتاج الاستشراقي بإسبانيا، فإننا قد فضَّلنا من جهتنا أن نستخدم مُصطلح الاستشراق لمُعالجة النِّتاج العلمي نفسه. ولعله يحقّ لنا الآن، بل لعله يجب علينا، أن نُدلي بدورنا بما يُسوِّغ لنا اختلافنا عن جميع هؤلاء في هذا المضمار، من بعدما أفسحنا لهم المجال للإدلاء بمُسوّغاتهم.

لا يرجع خلافنا مع هؤلاء إلى مُجرّد رغبة رخيصة في ذلك، تستند إلى مُجرَّد اختلاف مُعجمي حول علاقة الدوال بالمدلولات في هذا الشأن، بل يَؤُول إلى اختلاف تصوُّرنا للاستشراق عن تصوُّراتهم، ولا يُمكن أن نُنكر بصفة قطعية على القائلين بالاستعراب مُلاءمة هذا الدالّ لمدلول العلم الذي يشتغلون به أو عليه، وذلك إذا اقتصرنا مثلهم على النظر إلى هذا العلم من حيث مادته ومضمونه وقسم مَخْصوص من غاياته. لقد اهتمَّ هذا العلم، مثلما يقولون، بطلب لغة العرب وآدابهم وتاريخهم وثقافتهم ودراسة كل ذلك، وإن اقتصروا في ذلك على الماضي العربي الإسلامي لإسبانيا، ولا نُنكر كذلك مُطلقاً على القائلين بالاستفراق ملاءمة هذا الدالّ لمدلول العلم الذي يشتغلون به أو عليه إذا تناولناه من جِهة المادة التي يطلبها، ومضامينه وبعض أهدافه المخصوصة. لقد اهتمَّ هذا العلم بإنتاج معرفة حول مُختلف المناحي الثقافية والتاريخية والجغرافية للشمال الغربي لإفريقيا، ومُراكمتها لتدبير شؤون الهيمنة التي تغيَّت إسبانيا بسطها على هذه الجِهة من العالم، ولا نُنكر على أولئك وهؤلاء بصفة قطعية تلك المُلاءمة؛ لأن أقصى ما يُمكن أن نحتج به عليهم في هذا المضمار هو عدم التفاتهم إلى البُعْد الشرقي الأساسي والأصلي في مضمون عِلْمَيْهم عند وضعهم للمُصطلحَيْن الدالَّيْن عليهما.

4 ـ 1. أليس في طلب مُختلف مَناحي الثقافة العربية الإسلامية، وتمَظْهُراتها في الماضي العربي الإسلامي لإسبانيا، أي فيما يُسمّونه بالاستعراب، طلبٌ للشرق من حيث الانتماء الشرقي الأصلي لهذه الثقافة، ولإنجازها

التاريخي؟ بلى. ذلك ما نراه من جِهتنا من غير إنكار بطبيعة الحال للخُصوصية الجِهَوية، أي الأندلُسية لهذه الثقافة، وذلك ما استحضره أقطاب الاستعراب نفسه عند انطلاقته الحديثة فيما بين القرنَيْن الأخيرَيْن المُنصرمَيْن، حيث أدرجوا أنفسهم ضمن المُستشرقين، مثلما أدرجوا نِتاجاتهم العلمية ضمن حركة الاستشراق العالمية[23] وهو ما يستحضره كذلك الإسبانيون الذين لا نختلف معهم في هذا المضمار، إذ يُطلقون مُصطلح الاستشراق على الإنتاج العلمي الذي يُسمّيه بعض زُملائهم بالاستعراب[24]، ولعل ذلك هو ما يستحضره كذلك الذين يُطلقون على المنتوج ذاته مُصطلَحَي الاستشراق والاستعراب بصورة تُوحي بإمكانية استخدام أحدهما بدل الآخر وكأنهما مُترادفان يَدُلّان على مدلول واحد.

أليس في إنتاج معرفة إسبانيا في مُختلف المناحي الثقافيّة والتاريخيّة والجُغرافيّة للشمال الغربي لإفريقيا، أي ما يُسمّى بالاستفراق، طلبٌ للشرق من حيث الانتماء الشرقي للموضوع الذي تنصبُّ عليه هذه المعرفة؟

إننا إذا علمنا أنها قد جعلت من الموضوعات المغربية مجالها المُفضَّل[25]، بالإضافة إلى ما سنتطَرَّق إليه بعد حين، فإنه يُمكننا أن نُجيب الإجابة نفسها التي أوردناها في الفقرة أعلاه، ولعل ذلك هو الذي يثوي بصفة تكاد تكون خفيّة في أُطروحة مورالِس لثكانو التي يذهب فيها إلى أن الاستشراق في إسبانيا كان استفراقاً.

4 ـ 2. كان لا بُدَّ من هذه المُلاحظات الأولية، لكي نُوَطّىء بها لاعتراضنا الجَوْهَري على هؤلاء الدارسين، والواقع أن هذا الاعتراض يستمد

---

(23) وقف على هذا الأمر وسَجَّله لوبيث غارثيا في مقالته السابقة الذكر.

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España, *op.cit,* 35.39.

(24) لخاسنتو بوش بيلا مقالة عن هذا المنتوج بعنوان دال على ما نذهب إليه:

Boch Villá. Jacinto, «El Orientalismo Español», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* III, 1967, 175-188.

(25) يتضح ذلك في المُعْجَم الذي وضعه رودولفو خيل غريماو لقسم من الأبحاث الاستفراقية، بعنوان: مُقاربة لبيبليوغرافيا إسبانيّة حول شمال إفريقيا (1850 ـ 1890)، وقد استأثرت بلاد المغرب بالنصيب الأوفر من (16172) عنواناً في هذا المضمار.

Gil Grimau. Rodolfo, *Aproximación a una Bibliografía Española Sobre el Norte de Africa*, 1850-1890. T.I, Madrid, 1988.

مشروعيته العلمية من تصوُّرنا للاستشراق الذي يختلف عن تصوُّرهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ولقَدِ اتَّضَح عند مُعالجتنا لتعريفات الاستشراق أن تفضيلاتنا انصرفت إلى تلك التي ترى بأن الإشكال الأساس في الاستشراق بوصفه حقلاً معرفيًّا هو إشكال المنهج الذي يعتمده في إنتاجه للمعرفة، وليس إشكال مضامين هذه المعرفة أو أهدافها فحسب، وبعبارة أخرى، ليس الاستشراق هو ما يقوله في موضوعه الذي هو الشرق ولماذا يقوله، وإنما الاستشراق هو، بالإضافة إلى ذلك، وبصفة أساسية، كيفية إنتاج هذا القول وصِياغته، لذلك كان على كل ناظر فيه أن ينظر في كيفية استناد أسلوبه المنهجي الذي يعتمده عند تناوله لموضوعه إلى تمركزه على الذات الأوروبية، وإلى منظومة قِيَمها التي تُكَرّس إرادة الهيمنة على الغَيْر لديها، مثلما عليه كذلك أن يُفكّك آليات هذا التمركُز والتمحوُر على هذه الذات بنقد أُسس العلوم التي يَتَوسَّل بها الاستشراق ومُنطلقاتها ومفاهيمها التي تسندها[26] وعلى الناظر في الاستشراق كذلك أن يعنى بالوقوف على الرؤى الفكرية الثاوية خلف المنهج الاستشراقي التي تُفجِّر طاقته الإنتاجية، وذلك بنقد العقل الغربي التي تصدر عنه، وتفكيك آليات اشتغاله على موضوعه. وبالإضافة إلى كل ذلك فعلى الناظر في الاستشراق أن ينظر أيضاً في أسس تصوُّر الثقافة الغربية التي ينتمي إليها العقل المذكور، وفي مُنطلقات تكوينها لتصوُّراتها لذاتها ولغَيْرِيَّتها الشرقية؛ أي في إنتاجها لصورة الذات ولصورة الغير[27]

4 ـ 3. عندما نَنْظر في المنهجية التي يشتغل بها كل من الاستعراب والاستفراق على موضوعاتهما، في ضوء هذا الفهم الرَّحْب الذي لا يرى في الاستشراق مُجرَّد مواقف ومضامين وأهداف، بل هو في أساسه منهجٌ تشتغل به الثقافة الغربية على غَيْرِيتها الثقافة الشرقية، فإننا نجدها تتماثل في واقع الأمر مع

---

(26) ليس الاستشراق فرعاً مُستقلًا من فروع المعرفة، ولا قِطاعاً نظريًّا قائم الذات بنفسه، خارج علوم الإنسانيات من مثل علم التاريخ والأنثروبولوجيا النظرية وغيرهما من العلوم المجاورة لهما، ولقد نَبَّه إلى ذلك: سالم يفوت في كتابه: **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، س.ذ، 5.

(27) في هذه المسألة بالذات تُفيد هذه الخطوة المنهجية في نقد تصوُّرات الثقافة الغربية لأي ثقافة أخرى ولو لم تكن شرقية.

المنهجية الاستشراقية؛ حيث اشتغل المُستعربون على موضوع معرفتهم انطلاقاً من رُؤية الثقافة الغربية التي يَنتمون إليها لهذا الموضوع، وضمن استراتيجية تأسيس هويتهم وتدعيمها بالنظر إلى غيريتهم العربية الأندلسية[28]، لذلك تمركزوا على ذاتهم الإسبانية وتَمَحْوَروا حولها، مُستندين في ذلك إلى مَنظُومة قيمها، واشتغلوا على الموضوع بنفس مُنطلقات ومفاهيم العلوم التي يتوسل بها عادة المُستشرقون، وكذا الآليات الإجرائية نفسها التي يعمل بها العقل الغربي على تمثل الآخرين وتمثيلهم ضمن قواعد الثقافة الغربية ورغباتها.

لقد أخضع الاستعراب لمَعْرفته بعضاً من الموضوعات التي يهتم بها الاستشراق، واشتغل عليها بالمنهج نفسه الذي يشتغل به الاستشراق، مُنطلقاً من الرُّؤى ذاتها والخلفيات الفكرية والثقافية التي ينطلق منها هذا الحقل المعرفي، وقد تحصَّلت لديه تبعاً لذلك المواقف والأُطروحات والأهداف ذاتها التي تتحصَّل لدى هذا الأخير، وهذا الحكم يُمكن أن ينطبق على الاستفراق، أفلا يحقّ لنا أن نرى في كليهما مُجرَّد تَمَظْهُرات للاستشراق، وإنجازاً من إنجازاته؟ بلى. غير أنه، لكي نتفادى كلَّ شكل من أشكال التعميم والاختزال في هذا الجواب[29]، ننبِّه إلى أن التمَظْهُرات المعنية هي تمَظْهُرات إسبانيّة، وكذلك الإنجازات فهي إسبانيّة أيضاً، وفي ذلك تكمن خُصوصيات الاستشراق الإسباني في تجلياته الاستعرابية والاستفراقية التي برزت في بعض مواضيع هذا الكتاب، كما ستَتْضَح في مواضيع أخرى منه. ومثلما نبَّهنا على أن لهذا الاستشراق الإسباني خُصوصيات ـ مثلما لغيره من الاستشراقات في الأقطار الأوروبية الأخرى ـ فإننا نُنبَّه في خاتمة هذه المُشاحة إلى أنه ضِمْن علاقة المُلاءمة بين الخاصّ والعامّ فإنه لا يُمكن لتلك الخُصوصيات أن تُسوِّغ الحديث عن الاستعراب والاستفراق، بوصفهما علْمين أو حقلين مَعرفيين مُستقلّين بذاتهما تمام الاستقلال عن الاستشراق.

---

(28) ضمن تمثلهم الذي أشرنا إليه سابقاً لهذه الغَيْرِيّة.

(29) عندما تتمثل ثقافة ثقافة أُخرى فإنها عادة ما تستريح إلى الاشتغال على ذلك بآلية التعميم والاختزال، ونحن إذ نعي هذه المسألة فإننا نُحاول قدر الإمكان في تمثلنا للاستشراق بوصفه ثقافةً غربيةً تجاوز هذا العائق.

المدخل الثالث

الماضي الإسلامي لإسبانيا في الفكر التاريخي الإسباني

تستمِدّ مُعالجة تصوُّر الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسلامي لإسبانيا مَشْرُوعيَّتها، بل ضَرُورتها، من كون المعرفة الاستشراقية هي في الواقع من وجوه عديدة معرفة تاريخية؛ فالاستشراق هو في مُجمله قسم من الإسطوغرافيا الغربية العامّة التي تهتمُّ بدراسة ماضي الشعوب القاطنة شرق أوروبا وجنوبها[1] والاستشراق بوصفه معرفةً تتَّخذ الإنسان مَوْضوعاً لها فهي خِلافاً للمعرفة التي تتَّخذ من الطبيعة موضوعها، معرفةٌ تاريخيةٌ تقوم على التفسير والأحكام، لذلك لا تتَّخذ الوقائع فيها حقيقتها، من حيث كونها وقائع قد أنجزت في ماضيها الخاص، بل تتَّخذها ممن يقوم بإنتاج هذه المعرفة وتفسير هذه الوقائع، ومما يهدف إليه في هذا التفسير، وممن ينتظره منه، ومن شُروط اللحظة التاريخية التي يُنتج فيها[2].

1 ـ لقد شكَّل هذا الماضي إشكالاً بالغ التعقيد للفكر التاريخي الإسباني على مر الحِقَب والعُصور؛ وذلك لكونه قد ارتبط بدوره بإشكالات الذات

---

(1) العروي. عبد الله، **مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب**، بيروت، 1992، 205.

(2) ذلك ما ذهب إليه بحق كل من إدوارد سعيد في كتابه: **تغطية الإسلام**، وسالم يفوت في كتابه: **حفريات الاستشراق**.

سعيد. إدوارد، **تغطية الإسلام**، س.ذ، 176 ـ 177.

يفوت. سالم، **حفريّات الاستشراق**، س.ذ، 7.

الإسبانية وبهُويّتها وكَيْنُونتها، التي تُعَدّ في حدّ ذاتها من أعمق الإشكالات وأعقدها وأعَوْصها. كما أن هذا الماضي قد جعل من إسبانيا بلاداً مُختلفة ومُتميِّزة عن البلدان الأوروبية الأخرى[3]، ودفع بمُؤرِّخيها إلى الصدور عن رُؤى مُختلفة لمُقاربته، وإلى إنتاج تصوُّرات مُضطربة تجاهه، وقراءات تتفاوت بين المُلاءمة والتهافت لوقائعه، والواقع أن هذه القراءات قد واكبت مُختلف مراحل التحقُّق التاريخي لهذا الماضي، مثلما عملت كذلك على مُراجعته باستمرار لتقويم دوره في قدح زِناد الإشكالات المذكورة وتأجيجها.

ما كان يُمكن للتصوُّر الإسباني لهذا الماضي خلال المرحلة المُمتدة فيما بين نهاية القرن الخامس عشر ونهاية القرن الثامن عشر إلا أن يتسم بالتعصب القوي ضد كل ما يَمُتّ بصلة إليه؛ أي إلى الإسلام والمُسلمين، ولا غرو في ذلك، فلقد واكب هذا التصوُّر حِقْبة نهج إسبانيا لسياسة التنصير القسري لرعاياها من الأندلسيين، ثمّ لِسياسة التطهير الديني والعِرْقي، وأخيراً لسياسة التهجير الإجباري لهؤلاء الرعايا كما هو معروف ومشهور في التاريخ بمأساة الموريسكيين، ومما زاد في ثبات هذا التصوُّر واستمراريته بين مُؤرّخي إسبانيا لهذه الحِقْبة جهلُهم بالماضي الإسلامي لبلادهم، لعدم قُدرتهم على العودة إليه في مَظانّه العربية نتيجة إهمال الدراسات العربية والإسلامية بإسبانيا وتوقفها في هذا الوقت.

ومع بداية القرن التاسع عشر التي واكبت بداية تَكوُّن المدرسة الاستشراقية الإسبانية الحديثة والمُعاصرة أخذت سِمة التَّعَصُّب ضد ذلك الماضي تتقهقر لفائدة عقد مُصالحة معه وإعادة الاعتبار إليه، ذلك هو ما حاول أن يُدافع عنه رُوّاد هذه المدرسة من أمثال خوسيه أنطونيو كوندي José Antonio Condé، وباسكوال دي غايانغوس Pascual de Gayangos، وسِيرافين إستبانيث كالدِرون Serafin Estébanez Calderón، مثلما دافعت عنه كذلك مدرسة فرانسيسكو كوديرا ثيدن Fransisco Codera Zaidin المُتكوِّنة منه، ومن تلامذته خوليان ريبيرا Julian Ribera، وميغيل أسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios، وأنخل غونثالث بلانثيا

---

(3) López Luce. Baralt, *Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a juan Goytesolo*, Madrid, 1957, 15.

Angel González Palencia. ولا يعني هذا الأمر أن نظرة جميع هؤلاء إلى الإسلام قد تغيَّرت بصفة جذرية، بل لا يعني أكثر من مُراجعة تقويمية لدور الماضي الإسلامي لإسبانيا في تشكيل تاريخها العام، وخاصة الجانب الثقافي العالِم منه، بُغية أسبنته، أو لإضفاء الصفة الإسبانية عليه بتعبير آخر[4] كما لا يعني هذا الأمر أن إعادة الاعتبار هذه التي تجلَّت في تحقيق المصادر التاريخية والأدبية والفكرية العربية الإسلامية ودراستها وتقويمها، قد حظيت برضى أغلب المجامع العلمية في إسبانيا، بل العكس هو الصحيح، فلا غَرْوَ إذن إن تَحَدَّث لوبيث برنابي غارثيا بوصفه أحد مُؤَرِّخي الاستشراق الحديث في إسبانيا عن غُرْبة هذا الاستشراق وعُزْلته حتى في بلاده[5]

ولعلَّنا نجد في اختلاف المُؤرِّخين الكبيرين لإسبانيا «كلاوديو سانتشيث ألبورنوث» Claudio Sánchez Albornoz و«أميركو كاسترو» Américo Castro، وفي سِجالهما حول تفسير الماضي المذكور وتقويمه والحُكْم عليه، تعبيراً عاماً وشاملاً عن مُختلف قِراءات الإسبان لهذا الماضي، وعن اختلاف رُؤاهم وتَصوُّراتهم التي يَصدرون عنها في مُعالجته. ولا عجب في ذلك، فلقد تَزعَّم كلّ واحد منهما تيّاراً خاصًّا به وبمن ينحو نحوه[6]، ويدور في الواقع خِلافهما في هذا المضمار حول مسائل عديدة تعود في بداية الأمر ونهايته إلى مسألة ما يُمكن أن نُسَمِّيه بالكَيْنونة الإسبانية Hispanidad، والمقصود بها عند كليهما جُملة من المسائل والقضايا المُتعدّدة والمُعقّدة من تاريخ إسبانيا تتعلق بأسئلة حول مصدر خصائص الذات الإسبانية ومُكوّناتها، مثلما تتعلق بأسئلة أخرى حول الانتماء الحضاري الحقيقي لإسبانيا، لأوروبا أم

---

(4) وذلك بالاستناد إلى تفسيرات عِرْقية مُتَعسِّفة للتاريخ وللثقافة، وسنعود إلى هذه المسألة في مواضع لاحقة من هذا الكتاب.

(5) بالإضافة إلى عُزْلته وهامِشيته خارج بلاده، أي تجاه الاستشراق العالمي الحديث والمُعاصر.

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en Espana. Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *op.cit.*

(6) من المُثقفين داخل إسبانيا وخارجها. لقد كان سانتشيث ألبورنوث يدرِّس في جامعة بوينوس آيرس Buenos Aires، مثلما درَّس أميركو كاسترو في جامعات الولايات المتحدة.

لإفريقيا[7]؟، وحول الأسباب العميقة لنهاية الإمبراطورية الإسبانية واندثارها[8]، كما يُؤشِّر هذا الخلاف على التطور الذي حصل عند كليهما في النظر إلى قيمة الماضي الإسلامي في تاريخ إسبانيا، وفي تشكيل الكينونة المعنية[9]

2 ـ والذي يطّلع لأول وَهْلة على ما خلفه سانتشيث ألبورنوث في هذا الإشكال سرعان ما يتصوَّر بأن الرجل قد جمع فيه بين مواقف مُتناقضة ومُتضاربة، فتارة يذهب إلى أن الإسلام قد مَثَّل دوراً أساسياً في تاريخ إسبانيا، وتارة أخرى فإن ذات الماضي العربي الإسلامي لإسبانيا لم يُمثِّل أي دور في تكوّن إسبانيا بوصفها شعباً وأمة، وحضارة وتاريخاً؛ أي بوصفها تلك الكينونة. فلقد انبثقت من ماضٍ بعيد وسحيق في تاريخ إسبانيا لتتكوَّن بذلك منذ الأزل، أي منذ أن اجتمعت عناصر بشرية مُتعدّدة على أرض شبه جزيرة إيبيريا[10]، وتارة ثالثة فإن الوجود العربي الإسلامي في هذه الجِهة من العالم لم يُؤَدِّ سوى الأدوار المُعيبة في تاريخ إسبانيا؛ بتقويضه لمُسلسل بنائها السياسي في وحدة قومية، ولنظامها الاجتماعي والاقتصادي، وبتحريفه لتاريخها الأصلي عن مجراه الأوروبي الطبيعي[11] وليس في هذه المواقف لسانتشيث ألبورنوث أيّ تَناقض

(7) من المعروف أن جيران إسبانيا من الفرنسيين كانوا يَلْمزونها بقولهم إن أوروبا تنتهي عند «جبال البرانس»، وفي إطار ردّ الفعل ذهب أحد المُثقَّفين الإسبان إلى أن إفريقيا تبدأ في جبال البرانس.

(8) لقد احتار الإسبان في فهم هذه النهاية وتفسيرها، فكيف يُعقَل عندهم أن تنهار بسرعة إحدى كبريات الإمبراطوريات في التاريخ، لذلك كان لتحرر آخر مُستعمراتها في أميركا وآسيا وقع كارثي على المُثقفين الإسبان المُتسمِّين بمُثقّفي جيل. Generación 98.

(9) تجدر الإشارة إلى أن كليهما قد اتَّخذ في بداية اهتمامه بموضوع هذا الماضي عكس الموقف الذي سينتهي إليه وإلى الدفاع عنه.

Araya. Guillermo, *El Pensamiento de Americo Castro*, Madrid, 1983, 60-61.

(10) من حيث كونه قد مارس تأثيراً ثقافياً قوياً على الممالك النصرانية الإسبانية التي عاشت بجواره في شبه الجزيرة الإيبيرية. يراجع في ذلك مقاله: «إسبانيا والإسلام»، وكتابه المُكوَّن من جزأين: **إسبانيا الإسلامية**، وبصفة خاصة مقدمته:

Sánchez Albornoz. Cl, «España y el Islam», *Revista de Occidente,* 1929, 35.

Sánchez Albornoz. Cl, *La España Musulmana según los autores Islamitas y Cristianos Medievales,* 5. Ed. Madrid, 1972.

(11) Sánchez Albornoz. Cl, *Españoles ante la Historia*, Buenos Aires, 1969, 35.=

أو تضارب كما قد يتبادر إلى الأذهان من الوهلة الأولى، فجميعها يخضع في الواقع عنده إلى تمركزه على ذاته الأوروبية وتمحوُره حولها، انطلاقاً من مفاهيم عِرْقية وقومية تَدّعي الشُّمُولية والكونية، خلافاً لطبيعتها الحقيقية، وضمن هذا الفهم يرتفع التناقض عن موقف الرجل، ويكتسب تقويمه للماضي الإسلامي لإسبانيا اتساقه الداخلي[12]

1 ـ 2. فقوله بأن الكينونة الإسبانية قد وجدت منذ الأزل، يُعَبِّر عن هاجس قومي لم يتقيَّد في الدفاع عنه بمُقتضيات النظر التاريخي، لذلك يُلاحظ بأنه عندما تَوَصَّل ببعض المُعطيات التاريخية في هذا الشأن فإنّ ذلك قد تمّ بطريقة المُصادرة على المطلوب والمرغوب فيه. ولا غَرْوَ في ذلك، فالظاهر أن الرجل قد رام بهذه الدعوى تحقيق مَطْلبَيْن مُتداخلَيْن لديه، أولهما: إقصاء أي دور إيجابي لقرون من الوجود الإسلامي لإسبانيا في تشكيل كَيْنونتها، وآخرهما: توظيف هذه الدعوى في عملية بناء تَصوُّر مُعاصر للوطن وللمواطَنة[13]

2 ـ 2. أما دعواه عن كون الإسلام قد مثَّل دوراً أساسياً في تاريخ إسبانيا، فلا يُمكن أن نرى فيها دحضاً لدعواه السابقة، ولا خرقاً للنواة الأصلية لرؤيته العامّة للإسلام المُنسجمة تمام الانسجام مع فلسفته في التاريخ ومنهجيته فيه. وَلْنُؤَجِّل الآن الكلام عن الأدوار السلبية للإسلام في هذا التاريخ من منظور سانتشيث ألبورنوث، ونبدأ بأدواره الإيجابية.

= Sánchez Albornoz. Cl, *El Drama de la formación de España y los Españoles,* Barcelona, 1977, 11.

(12) Sánchez Albornoz. Cl, «España y el Islam», 9.14.15.55.

Sánchez Albornoz. Cl, *El Drama de la formación de España, op. cit,* 31.

(13) يتَّضح من هذا أن المؤرخ يتعامل مع موضوعه تعاملاً استشراقياً، وفي ذلك ما يَدلّ على أن الاستشراق من حيث كونه منهجاً ليس حِكْراً على من اشتهر في تخصصه في ذلك، فيمكن للمُؤرّخ عندما يُمارس فعله التأريخي على موضوع شرقي،أن يشتغل بمنهج استشراقي، كما يُمكن لغير المُؤرِّخ من الفنانين والمُبدعين، مثلاً، أن ينتجوا بنزعة استشراقية عندما يجعلون من الشرق مادة رَمْنَسَتْهم وإبداعهم، وفي ذلك ما يعضد فهمنا الرحب والواسع للاستشراق من حيث كونه منهجاً ومضموناً في الوقت نفسه، والذي اصطنعناه من فهم إدوارد سعيد.

تَنْحصر هذه الأدوار في الجُهد الذي بذله الإسلام في تشكُّل الثقافة الإسبانية العالِمة وتطوُّرها بالأندلس[14]، فلقد بذل الإسبان المُسلمون في الحقبة الأندلسية جُهْداً علميًّا نقديًّا مُتعدِّداً ومُختلفاً، تدقَّق على بقية الإسبان بالمَمالك النصرانية[15] والواقع أن سانتشيث ألبورنوث، إذْ يُخوِّل للإسلام هذا الدور بِيَدٍ فإنه ما يلبث أن يسترجعه منه بِيَده الأخرى، وذلك عندما يذهب إلى أن المضمون العقلي والنقدي لهذا الجُهْد قد غادر إسبانيا إلى البلدان الأوروبية الأخرى، لكونه لم يجد بها إطاره المُلائم، بالنظر إلى خضوعها لمدة طويلة إلى لا عقلانية الإسلام واستبداده الشرقي[16] وبالإضافة إلى ذلك فإن علاقة هذا الجُهْد العلمي للأندلسيين بالإسلام لا تتعدّى كونهم كانوا يتَّخذونه ديناً، أمّا مَرْجعه الأساس فهو الانتماء الأصلي لهؤلاء الأندلسيين إلى إسبانيا، وسريان الدم الإسباني في عروقهم. وقد اعتمد سانتشيث ألبورنوث قراءة مُغْرِضة لبعض المُعطيات التاريخية

---

(14) يجدر التنبيه في هذا الصدد إلى مسألتين اثنتين، أولاهما: ادعاء سانتشيث ألبورنوث عندما يختلف عنه زميله أميركو كاسترو بصفة جذرية حول دور الماضي الإسلامي لإسبانيا في تشكّل كَيْنونتها، «فإنه يُسيء إلى وطنه، ولا يكتب من أجله».

Sáchez Albornoz. Cl, *España un enigma Histórico*, Barcelona, 6. Ed. 1977, 3.

وثانيتهما: أنه لم يستطع أن يتخلص من قبضة الذكريات السيّئة التي تُثيرها فيه مُشاركة المَغاربة في الحرب الأهلية الإسبانية إلى جانب القوى الانقلابية، مُساهمين بذلك في القضاء على حكومة الجمهوريين الذين كان واحداً من حكومتهم في المنفى. فمن المعروف أن قِسماً من الشعب الإسباني لم يستطع أن يفصل بين الحزب الفاشي الانقلابي والمغاربة الذين زَجَّ بهم للقتال بجانبه في هذه الحرب. وتبعاً لذلك فقد استعاد هذا القسم أجزاء من صورة المُسلمين، كما رسخت في الوعي الإسباني على مر الحِقَب والأزمان بوصفهم جَحافل من الغُزاة الهمجيين والشهوانيين والشبقين، وهي الصورة ذاتها التي شكَّلها لنفسه هذا الوعي في شكل أسطورة تُجدّد نفسها من حيث هي كذلك باستمرار، مُتأبّية بذلك على أيّ شكل من أشكال التغير أو الزوال والاندثار. يراجع في استعادة هذا الوعي لهذه الأسطورة وتجلّياتها في الأدب الإسباني عبر عصوره المُختلفة:

Menendez Pidal, *Floresta de Leyendas Heroicas Españolas. Rodrigo, el último Godo,* Madrid, 1942. 3 tomes.

ويراجع كذلك تحليل خوان غويتسولو لها في كتابه: **حوليّات شرقية**، السابق الذكر.

Goytisolo. Juan, *Crónicas sarracinas,* 2.Ed, Barcelona, 1982, 33-46.

(15) يراجع ما جاء في هامش (10) وما يُحيل عليه.

(16) نفسه.

للأندلس، كما ساق كذلك أمثلة عديدة من مُفكِّري الأندلس وعُلمائها للدفاع عن تأسيسه للثقافة على العِرْق، وعن اعتماده نظرية الطبائع في فهم التاريخ وتمثله؛ فلم يكن لحُفْنة من العرب والبربر الذين احتلوا الأندلس أن يُغيِّروا بصفة جذرية من التركيبة الدموية للشعب الأيبيري[17]، بل العكس هو الصحيح؛ فلقد ذابوا بحكم الزواج بالأندلسيات في السكان الأصليين وانصهروا داخلهم، مما أفقدهم بالضرورة خصائصهم الأصلية[18]، وأوجد أجيالاً من الإسبان لا يحملون في عروقهم إلا قسطاً ضئيلاً جداً من الدم العربي قياساً على ما يجري فيها من دماء إسبانية خالصة[19] ولم يكن لعُلماء من مثل المُؤرِّخ «ابن القُوطِيّة» ليكون عربيًّا ما دام قد أَرَّخ للأندلس بحسٍّ نقديّ، بينما جُبِل زُملاؤه العرب على الفكر غير المُنظَّم، ناهيك عن كونه ينتسب من حيث الدم إلى إحدى حفيدات «رودريغو القُوطي» «Rodrigo el Godo» آخر ملوك إسبانيا قبل دخول العرب إليها[20] وكذلك «ابن حَزْم»، فإنه من حيث كونه فيلسوفاً ومُتكلِّماً وفقيهاً ومُؤرِّخاً وشاعراً، يَنْدرج ضمن سلسلة غير مُنقطعة من الثقافة الإسبانية تمتد من «سينيكا» «Seneca» [وهو أحد كِبار مُفكّري إسبانيا القدماء]، إلى «أونامونو» «Unamuno» [وهو أحد كِبار فلاسفة إسبانيا في الأزمنة الحديثة]؛ وذلك لأنهم يشتركون جميعاً في قرابة دموية، وفي خصائص نفسية ومسلكية، أهّلتهم كلهم إلى الاتِّسام بالروح النقدية بصفتها خَصِيصة هيللينيّة ـ أوروبية[21]، تلك الخَصِيصة التي استمرت بإسبانيا نتيجة سيطرة الروح الإسبانية على المجال العلمي والإبداعي، لتعبِّر بذلك عما كان للإسبان قبل وصول الإسلام إليهم من عُمْق ثقافيّ وحضاريّ مُتميِّز[22]

(17) Sánchez Albornoz. Cl, *La España Musulmanan según los autores Islamitas Medievales,* 19-40.

(18) Sánchez Albornoz. Cl, *La España Musulmana según los autores Islamitas, op.cit,* 82.

(19) Sánchez Albornoz. Cl, *Españoles ante la Historia, op.cit,* 35.

(20) *Ibid.*

(21) Sánchez Albornoz. Cl, «Espagne Islamique et Espagne preislamique», *Revue Historique,* 1967, 313-314.

(22) Capìulo Sánchez Albornoz. Cl, *Españoles ante la Historioa, op.cit,* 2.
وفي السياق نفسه، وضمن استراتيجية تأسيس الفكر النقدي على العرق الغربي، تحدَّث سانتشيث ألبورنوث عن مذهب الحب العُذْري عند ابن حَزْم في كتابه =

3 ـ 2. أما ادعاؤه بأن الماضي الإسلامي لإسبانيا يُمثّل حَدَثاً كارثيًّا بجميع المقاييس في تاريخها العام، فلقد رام به التنفيس عن نفسه والتَّوْسعة عليها، بإسقاط عُقَده الإسبانية تجاه تَقدُّم أوروبا وتأخُّر إسبانيا قياساً عليها، فبالرغم من كون إسبانيا قد أنجبت العقلانية والفكر النقدي في ظل هذا الماضي، بقوة انتمائها الثقافي الغربي، فإنها لم تستطع أن تُطوِّر ذلك، أو أن تستفيد منه مثلما فعلت أوروبا؛ لكون هذا الماضي قد دفع عَنْوةً بالتاريخ الثقافي لإسبانيا إلى الانحراف عن مجراه الأصلي بها؛ أي الغربي، ليرحل عنها إلى بقيّة البلاد الأوروبية الأخرى[23] ولا غَرْوَ في ذلك، فلقد أسفر صراع الإسلام مع النصارى بإسبانيا عن نتائج مأساوية طالت جُملة تاريخها العام؛ بحيث تخلخل بناؤها السياسي، بل تعطّل لقرون عديدة، مثلما انهارت لزمن طويل وحدتها القومية[24].

2 ـ 3. يَتَّضح مما سبق بأنه عندما أسس سانتشيث ألبورنوث نظرته التقويمية لدور الحِقْبة الإسلامية في التاريخ العام لإسبانيا على العِرْق، فلقد انطلق من فلسفة للتاريخ تقوم بدورها على مفاهيم الاستمرارية والتعاقُب والتطوُّر. كما تَوَسَّل في إنجازه لهذه النظرة بآليات القِياس والمُقارنة، والإقصاء والاستيعاب، وبعبارة أخرى، فقد انطلق من مُنطلقات استشراقية، واشتغل بأدوات استشراقية، واستعاد أُطروحات استشراقية كذلك[25] لقد سَوَّغت له

= المشهور: **طَوْق الحَمَامة**، مُدَّعياً بأن هذا النوع من الحب غير مألوف في الحياة العربية والإسلامية. نفسه.

(23) نفسه 118.

Sánchez Albornoz. Cl, *La España Musulmana*, *op.cit*, 19-40.

(24) Sánches Albornoz. Cl, *El Drama de la formación de España*, *op.cit*, 31.

(25) ناهيك عن أنه قد زَوَّد كثيراً من المُستشرقين بما يحتاجون إليه من تصوُّرات للتاريخ، مثلما زَوَّدُوه بكثير من المَعْلُومات عن موضوع الوجود الإسلامي بالأندلس. ويتضح في ذلك بأن مثل هذا التعاون، يُسهم بصفة فَعّالة في المُحافظة على الأُطروحات الاستشراقية واستمراريتها.

وَلْنُشِرْ في هذا المضمار إلى أن سانتشيث ألبورنوث كان يشعر بسعادة قُصوى عندما يجد من يتّفق مع تقويمه للماضي الإسلامي لإسبانيا من مُستشرقي هذه البلاد، كما أنه لم يدَّخر وسعاً في نقد من لا يتَّفق معه والردّ عليه. يُراجَع كتابه الذي جمع فيه مقالات عديدة له، والذي وضع له عن قصد العنوان التالي: **دراسات سِجالية**. =

الفلسفة المذكورة دعواه عن إسبانيا الخالدة التي وجدت منذ الأزل، وساعدته الآليات المذكورة أيضاً على الانتصار لأفضلية العِرْق الأيبيري القادر على الإبداع الثقافي على العِرْق العربي الذي لا يَقْدر على ذلك فبمُقارنته للعِرْقين وقياس بعضهما ببعض خلص إلى أن أولهما قادر على الإبداع الثقافي، بينما لا يقدر ثانيهما على ذلك، وبإقصائه لهذا الأخير من هذا المجال سلب منه عطاءاته العلمية وحصرها في الأول، ضمن نظرة مخصُوصة للذات والآخر، وتبعاً لذلك فلقد استعاد جُملة من الأُطروحات العزيزة على الاستشراق؛ ليُعزِّز من قوتها وسيطرتها على الوعي واللاوعي الغربيين، ونقصد بذلك أُطروحة الروح الاستبدادية للإسلام التي أَدَّت إلى رحيل العطاء العقلاني للأندلسيين إلى خارج إسبانيا، وأُطروحة شَبَقِيّة الحضارة الإسلامية الشرقية وشهوانيتها في مُقابل عِفّة نظيرتها النصرانية الغربية وعُذْرِيّتها[26].

والواقع أن مُبالغة سانتشيث ألبورنوث في تخويله للعِرْق هذه الأهمّيّة البالغة في التاريخ ترجع، فيما ترجع إليه، إلى حِدّة سِجاله مع أميركو كاسترو، فلقد استجابت جُلّ آرائه وأُطروحاته إلى غضبه من آراء هذا الأخير، وثورته عليها وعليه. لقد اهتمّ هذا الأخير بمسألة الكَيْنونة الإسبانية في ضوء رؤية خاصة للماضي الإسلامي لإسبانيا، والواقع أنه قد استعاد في هذا المضمار التفكير في تاريخ إسبانيا ضمن تقويم مُختلف تمام الاختلاف عن تقويم زميله لدور ذلك الماضي في انطلاق هذا التاريخ.

3 ـ لم يَرَ أميركو كاسترو في الوجود العربي الإسلامي في إسبانيا وجوداً غريباً أو برّانياً عن هذا البلد، ولا عن كَيْنُونته وهُويّته وتاريخه، بل عدَّه الحدث الأساس في انطلاق التحقيق التاريخي لهذه الكَيْنونة، فلا يُمكن في نظره أن يستقيم الحديث عن إسبانيا وتاريخها قبل سنة 716م؛ أي قُبَيْل دخول الإسلام

= Sánchez Albornoz. Cl, *Estudios Polémicos*, Madrid, 1979, 40-56. 111-152-153-163. 186-209. 318-321.

(26) ولقد وقف سالم يفوت على استعادة سانتشيث ألبورنوث لهذه الأُطروحات وعالَجها في كتابه: **حفريات الاستشراق**، وكذلك الشأن في مسألة تأسيس هذا المُؤرّخ المُستشرق للتاريخ وللثقافة على العِرْق. س.ذ، 35.34.30 ـ 36. 40 ـ 42.

إلى شبه جزيرة أيبيريا[27] ويُمكن أن نَلْمَس بكلّ سُهولة في هذا الطرح تدميراً صريحاً للكَيْنونة الأزلية لإسبانيا، وتشييداً لكَيْنونة تاريخية بديلة لها، كما يُمكن أن نَلْمَس فيه كذلك مُراجعة جَذْريّة لاعتماد مبدأ العِرْق في تأسيس التاريخ وتفسيره.

3 ـ 1. لقد بدأ تاريخ الكَيْنونة الإسبانية في التشكُّل مع بداية وجود العامل المنتج لهذا التاريخ؛ أي مع بداية انتشار الإسلام بشبه الجزيرة المذكورة وبين أجناسها. صحيح أن أقواماً مُتعدّدين ومُختلفين قد استوطنوا هذه الأرض منذ زمان بعيد، غير أن ذلك لا يُكسبهم في نظر أميركو كاسترو صفة الشعوب الإسبانية[28]، فالأَسْبَنة ليست ماهيّة مُجَرّدة، ولا مُعطى قبليًّا وأزليًّا، بل هي إنجاز تاريخي تَحقَّق عبر الصيرورة والتحول[29] نتيجة تغلغل الإسلام في إسبانيا، وتعايش الثقافات الثلاث بها، واحتدامها كذلك على أرضها[30]

لقد رأى أميركو كاسترو في وجود الأندلس؛ أي في الوجود العربي الإسلامي لإسبانيا، إلى جِوار المَمالك النَّصرانية، عاملاً حاسماً في تطوُّر النصارى بإسبانيا، وحقاً فلقد شكَّلت الأندلس بالنسبة لتلك المَمالك تحدياً حضارياً ودينياً، وكان من شأن مُحاولة رفعه المُستمرّة والدَّؤُوبة من طرف هؤلاء النصارى أن تأهلوا لتجاوز تَشَرْذُمهم، وفرض سيطرتهم على المُسلمين، غير أن هذا الزعم لا يعني بأن أصحابه لم يأخذوا من خُصُومهم كثيراً من القيم والمسلكيات الثقافية، بل يعني أنهم، بالإضافة إلى ما أخذوه نتيجة التمازج الثقافي الإسلامي النصراني[31]، اضطُرّوا بحكم المخاصمة إلى إيجاد قيم

(27) تلك هي الأُطروحة المركزية التي دافع عنها أميركو كاسترو في كتابه: **الواقع التاريخي لإسبانيا**، وفي غيره من جُملة مَجْهُوداته النظرية والتاريخية.

Catro. Américo, *La Realidad Histórica de España.* Mexico. 1975.6.ed.

(28) Castro. Américo, *op.cit,* 4.14.41.

(29) Castro. Américo, *op.cit,* 19.146.163.

(30) المقصود بذلك الثقافة الإسلامية، والثقافة النصرانية، والثقافة اليهودية، بمعانيها الواسعة.

(31) Castro. Américo, *España en su Historia: Cristianos, Moros y Judios,* Barcelona, 1984, 50-51.

ومسلكيات بديلة، ولا غَرْوَ في ذلك، فلم تكن إسبانيا في العصر الوسيط غير نِتاج من المُراوحة بين إعجاب النَّصارى بخصم مُتَفوِّق ثقافيًا وبين كراهيتهم له بوصفه عَدُوًّا لا بد من القضاء عليه[32].

3 ـ 2. يَتَّضح مِمّا سبق بأن أميركو كاسترو قد استطاع في تقويمه لدور الماضي الإسلامي لإسبانيا تجاوز رُؤية التاريخ التي تقوم على العِرْق والدين؛ والعِرْق الإسباني الغربي في مُقابل العِرْق العربي، والدين الإسلامي في مُقابل الدين النصراني. صحيح أنه لم يَنْفِ بصفة قاطعة وجود العِرْق أصلاً، ولكنه لم يُخَوِّله الدور الذي أهداه له بصفة مجانية سانتشيث ألبورنوث. والواقع أن أميركو كاسترو يَضَعُنا أمام تصوُّر للتاريخ يكاد يَقترب من تصوُّرات الأنثروبولوجيا البِنيوية له؛ وذلك عندما لا يخضع النِّتاج الثقافي إلى العِرْق، مُفضِّلاً التحدث عن التمازج والمُثاقفة[33]، ويضعنا كذلك أمام شبه إرهاصات دالّة لإحدى أهم أُطروحات النقد الثقافي المُعاصر في الهُويّة والغَيْرِيّة؛ عندما يُقدّم الهُويّة الإسبانية بوصفها هُويّة غير مُتَصَلِّبة أو جَوْهرانية بالنظر إلى تداخُل عناصر عديدة في تشكيل هجنتها[34]، ناهيك عن حديثه عن الكَيْنونة الإسبانية بوصفها نِتاج نقيضتها الكَيْنونة الإسلامية الشرقية.

---

(32) Castro. Américo, *España en su Historia, op.cit,* 49-50.

(33) ولقد خَصّص للاستدلال على ذلك التَّمازُج وهذه المُثاقفة، وتمظهُراتهما في مُختلف التجلّيات الأدبية والمسلكية واللغوية، وحتى الدينية للكَيْنونة الإسبانية، أمثلة دالّة في صفحات كثيرة من كتابه السابق الذكر: **إسبانيا عبر تاريخها.**

(34) ينبغي أن نُنَبّه في هذا المضمار إلى أن المُصطلحات المُستخدمة في هذه الفقرة ليست من وضع أميركو كاسترو؛ فهي مُصطلحات قد ظهرت بعد مدة من نشره لكتبه، وقد استخدمناها بعد تفكيكنا لمجهُوده، بقصد إعادة تأسيسه والتعبير عنه.
ولا ينبغي أن نفهم «الهُجنة» في هذا المجال فهماً قدحياً، بل العكس هو الصحيح، وهو مفهوم يُستخدم في النقد الثقافي المُعاصر، وقد استعرناه بدورنا من حديث إدوارد سعيد عنه واستخدامه في كتابه **الثقافة والإمبريالية**، الذي نَقْتطف منه هذه النُصوص الدالّة.
«ثَمّة في جميع الثقافات المُحدّدة تحديداً قويماً [. . .] تطلع إلى السيادة، وإلى السطوة والسيطرة». غير أننا الآن «أشد وعياً من أي وقت مضى لمدى كون التجارب التاريخية والثقافية هجينة مُوَلّدة، وللكيفية التي تستمدّ كل منها من تجارب ومجالات مُتعدّدة، =

لذلك فإنه يُمكننا أن نذهب إلى أن أميركو كاسترو قد تجنّب، خِلافاً لزميله سانتشيث ألبورنوث، استخدام آليّات المُقارنة والقياس والإقصاء والاستيعاب بين الأعراق والأديان والثقافات بإسبانيا؛ لتقويم دور ماضيها الإسلامي في تشكيل كَيْنُونتها، وقد وُفِّق في إنجاز مُحاولة طموحه لقراءة تاريخ إسبانيا بواسطة خُصوصياته ومضامينه المُكوِّنة له، التي لا يُمكن أن يُقْصى منها الإسلام، الذي لم يَرَ فيه هذا المُؤرِّخ الحَصِيف آخرَ تامّ الغَيْريّة للذات الإسبانية ولهُويّتها، بل جُزءاً لا يُمكن أن يَتَجزّأ عنها، وقسماً قسيماً منها، غير أن جُلّ المُستشرقين الإسبانيين الذي اهتموا بالماضي المذكور لم يَستفيدوا كثيراً من درسه النظري والمنهجي(35)

= وكثيراً ما تكون مُتناقضة». و«هيهات أن تكون الثقافات وحدانية مُوحّدة أو مُستقلّة ذاتيًّا، بل إنها بحق لتكتسب عناصر «أجنبية» وآخريات، وفروق تفوق ما تقوم واعية بإقصائه». 85.

وأخيراً، فإن أحدث النظرات في الهُويّة تذهب إلى أن الغَيْرِيّة هي التي توجد الهُويّة وليس العكس.

«L'identité naît de la prise de conscience de la différence».

Todorov. Tzevetan, *Les morales de l'histoire,* Paris, 1991, 116.

«Ce n'est pas l'identité qui crée la différence, mais bien l'inverse».

Amselle. J.l, «L'ethnecité comme volonté et comme représentation», *Annales de E.S.C.,* 42, 1987, 450.

«Aujourd'hui moins que jamais cette prise de conscience identitaire n'est possible sans penser l'altérité, sans tenir compte du regard et de la présence (immédiate ou lointaine) de l'autre». Hentsch. Thierry, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidental de l'Est méditerranéen,* Paris, 1988, 28.

(35) أشار «بيدرو مارتينث مونتابث» إلى هذه المسألة في مُداخلته التي شارك بها في الندوة التي نظمتها الجامعة المُستقلّة بمدريد حول أميركو كاسترو.

Martínez Montávez. Pedro, «Lectura de Américo Castro por un Arabista», *Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid,* 1984, N 22.28-30.

المدخل الرابع

من تَصوُّرات الثقافة والآخر في الفكر الغربي المُعاصر
الغَيْرِيّة الثقافية من منظور كلود ليفي ستروس

ما الذي يُسوِّغ لنا مَشْروعية تناول إشكال الثقافة والآخر من المنظور الغربي لكلود ليفي ستروس في دراستنا لتَصوُّرات الاستشراق الإسباني للإسلام؟

لعلَّه قد اتَّضح، فيما عَرَّجنا عليه سابقاً عن الهُويّة والغَيْرِيّة، بأن الإشكال المِحْوَري في كل استشراق هو في الواقع إشكال كيفية إنتاج الثقافة الغربية التي يصدر عنها لمعرفة مَخْصُوصة في الثقافة الشرقية التي يَطلبها، وبعبارة أخرى فإنه إشكال تَعَرُّف الذات الثقافية الغربية إلى غَيْرِيَّتها الذات الثقافية الشرقية ضمن استراتيجية تأسيس الهُويّات وصِراعاتها[1]، لذلك فإن من شأن تناولنا لهذا الإشكال، كما هو مطروح في الفكر الغربي، أن يُساعدنا على تحقيق جُملة من الأهداف والمرامي.

فمن جِهة فإن ذلك سيُقَرِّبنا من إنتاج خاصّ من الإنتاجات النظرية للثقافة الغربية التي يصدر عنه الاستشراق، ومن جِهة ثانية فإنه حينما أشرنا فيما سبق إلى جُملة من الاجتهادات الغربية في الهُويّة والغَيْرِيّة، وإذْ لا يمكننا أن نُخَصِّص لكلّ منها على حِدة مجالاً خاصاً في هذا الكتاب، فلقد ارتأينا أن نكتفي بمُعالجة نموذج مَخْصوص من جُملة تلك الاجتهادات؛ وهو نموذج الأنثروبولوجيا البنيوية

(1) غنيٌّ عن البيان بأن الاستشراق الإسباني يَنْدرج مثل غيره من الاستشراقات القطرية الأخرى ضمن هذه الرِّهانات عن الهُويّة والغَيْرِيّة.

لكلود ليفي ستروس. وتكمن خلف هذا الاختيار بدوره مَجموعة من المُسوِّغات والدواعي التي ترفع عنه صِفة الاعتباطية لتُجلي تَبَعاً لذلك قصدنا من وراء تفضيله على غيره من الاختيارات المُمكنة في هذا الصدد، ومن أهمها أن درس هذه الأنثروبولوجيا في الثقافة والآخر يتميَّز من بين نظائره من الدروس الغربية الأخرى في الهُويّة والغَيْرِيّة بِسِمَته النظريّة، وبمنحاه العملي وكفايته الإجرائية في الوقت ذاته؛ فلقد غلب على هذه الأخيرة طابع البحث النظري والتأمل الفلسفي، في حين يسمح درسنا بالمُزاوجة بين النظرية والتطبيق، والانتقال بينهما بكل يُسر وسُهولة، مما يدعم أهمّيّته وراهنيته. كما أنه يُمكننا أن نُفيد كثيراً من هذا الدرس، إذا ما عَلِمنا كيف نستعير منه عُدَّته النظرية والمنهجية من مُصادرات ومفاهيم وأدوات إجرائية، ثم كيف نُطوّعها لِنَسْتَنبتها في صلب طَلَبنا للاستشراق الإسباني، ولنشغلها عليه لمُعالجة جانب أساس من جوانب تَكوُّنه وإنتاجه لمعرفته، ويمكن كذلك نتيجة استثمارنا لهذا الدرس أن يُفيدنا في تحديد علاقتنا بوصفنا ذاتاً ثقافية عارفة بموضوع معرفتنا: الاستشراق الإسباني، الذي يتحول تبعاً لذلك إلى غَيْرِيّة أو ثقافة أخرى بالنسبة لنا[2]؛ وذلك لكي نتمكن من تنظيم هذه العلاقة، وتدبير وعينا بمُقْتضياتها وإكراهاتها. وبالإضافة إلى كل ذلك فلقد عرف هذا الدرس واشتهر بين مُختلف المُثقَّفين بأنه قد استطاع مُواجهة الأنثروبولوجيا الفيزيائية ودحضها علمياً، مثلما واجه التمركز الأوروبي على الذات وتمحوُره حولها في ميادين التاريخ والثقافة ليُدافع بذلك عن حق الاختلاف الثقافي، وعما يترتَّب عنه من ضرورة تجنُّب المُفاضلة بين الثقافات، أو تقويمها انطلاقاً من الذات[3] لذلك تعمَّدنا اختياره لفحص مدى مُطابقة هذه الشهرة التي اكتسبها لحقيقته، ومدى قُدرة التزامه بتحقيق ذلك الحق في أبحاثه الميدانية التي التقى فيها بثقافات أخرى، وخاصة عند التقائه بالإسلام، وإخضاعه له للدرس

(2) الحق أننا قد استفدنا من هذا الدرس في تحديد علاقتنا بالاستشراق الإسباني. يُراجع المطلب الخاص بهذه المسألة في أول فصول هذا الباب.

(3) ولقد اشتهر بذلك في كل من الغرب والشرق، فلقد تصوَّر كثير من الشرقيين أن الدرس الستروسي مُطابق بالفعل لما اشتهر به، ويُمكن أن نُمثّل في هذا الصدد بكتاب مُحَمَّد بن حمودة الذي يدل عنوانه على هذا التصوُّر.
بن حمودة، مُحَمَّد، **الأنثروبولوجيا البنيوية: أو حقّ الاختلاف من خلال أبحاث كلود ليفي ستروس**، الدار البيضاء، 1990.

والتقويم. وبعبارة أخرى، فمرجع اختيارنا لهذا الدرس في الثقافة والآخر يكمن في الاستدلال به على أُطروحة من أطاريح هذا الكتاب، نذهب فيها إلى أن التصوُّر الغربي للإسلام لم تستطع أن تنال منه حتى أكثر النظريات الغربية الداعية إلى تعايش الثقافات، وضمان حق الاختلاف والتنوُّع فيما بينها.

1 ـ لقد عُنِي ليفي ستروس طِيلة حياته العلمية بتقَصِّي ثقافات الشعوب الأخرى المُسمّاة عادة «بالشعوب البدائية»، والبحث فيها ودراستها، وفي هذا الإطار اندَرَجت مُراجعاته العلمية للغرب الذي سَوّغ لنفسه حق مُعالجة هذه الثقافات، بواسطة تَصوُّرات ومَناهج تَؤُول في بداية الأمر ونهايته إلى انطلاقه من ذاته، وتستند إلى تمحوُره عليها. وإلى جانب ذلك عمل على تأسيس تأملات نظرية صِرْفة في هذه الثقافات[4]، وعلى وضع منهجية بديلة لمُعالجتها[5]، منطلقاً في ذلك من قراءة خاصة ومُحدّدة ومُلائمة لنتائج علم البيولوجيا وعلم الوِراثة[6]، ومن مَقُولات فلسفية ديكارتية وكانطية[7]، مثلما استند كذلك على منهجية

(4) لم يُفْرد ليفي ستروس لتأملاته النظرية مباحث خاصة في إنتاجه العلمي الضخم، وإنما عمل على توزيعها على مختلَف أبحاثه الأنثروبولوجية ـ الميدانية، وخلْطها بها، فلم يكن من المُمكن في رأيه أن «لا ترتبط النظرية والتجربة في ميدان العلوم الاجتماعية ارتباطاً يتعذَّر فصله».
ليفي ستروس. كلود، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، تر. مصطفى صالح، دمشق، 1977، 159. ويُراجَع كذلك، بن حمودة، مُحَمَّد، س.د. 22.

(5) نضع منهجية بديلة بين مُزدوجتين، لأنه سيتَّضح لنا فيما بعد أنها على الرُّغم من ثوريتها العلمية، سرعان ما ستعود بدورها إلى مُتطلبات المركزية الأوروبية لتعمل بمقتضاها ومن أجلها.

(6) لقد عمل ليفي ستروس على تأسيس أبحاثه الأنثروبولوجية على نتائج هذه العلوم، وذلك بقراءته لها بطريقة مُخالفة لطريقة قراءتها من طرف الأنثروبولوجيا الفيزيائية أو الطبيعية وعلم الاجتماع البيولوجي. يراجع، على سبيل المثال لا الحصر:
- ليفي ستروس. كلود، **العِرْق والتاريخ**، تر. سليم حداد، بيروت، 1982، 16 ـ 18.
- ليفي ستروس. كلود، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، س.ذ. الفصل الأول.

Lévi Straus. Claude, *Le regard éloginé,* Paris, 1983 (1984), chap. 1, Race et culure, p. 21-48.

(7) ذكر ليفي ستروس أنه عندما نضع هدفاً لأبحاثنا «الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن إشكاليتنا تلتقي مع الفلسفة الكانطية على الرَّغم من أننا نَسلك سُبُلاً أخرى لا تُؤدّي بالضرورة إلى النتائج نفسها». =

اللسانيات البنيوية التي استفاد منها كثيراً، فلم يدَّخر جُهْداً في الإشادة بها، وبدورها في العلوم الاجتماعية الذي قاسه بدور الفيزياء النووية في العلوم البحتة[8]؛ لذلك استخدم هذا المنهج في أبحاثه الإثنولوجية ليثبت بذلك إمكانية قيام تماثل بنيوي بين الظاهرة الأنثروبولوجيّة والظاهرة اللغويّة؛ من حيث كونهما نَسَقين رمزيين ومُتماثلين للتواصل، وبوصفهما نِتاجين لفَعالية واحدة مُشتركة بينهما، وهي العقل البشري الواحد[9]

ولمُواكبة هذه التأمُّلات النظرية وهذه المنهجية التي أراد ليفي ستروس أن تكون منهجيةً بديلةً في الأنثروبولوجيا، ومُناقشتهما من زاوية الإشكال الذي يعنينا الآن، أيّ إشكال الآخر والثقافة، سنُحاول رصد تطوُّر حضوره ومُناقشة تحوُّلاته في ثلاثة كتب أساسية من كتبه العديدة، وهي: كتاب **العِرْق والتاريخ**، وكتاب **مَدارات حَزِينة**، وكتاب **النظر من بعيد**[10]، بيد أن هذا لن يمنعنا من العودة ـ حين يقتضي الأمر ذلك ـ إلى مُختلف كتاباته الأخرى.

2 ـ لقد عالج ليفي ستروس في أول هذه الكتب الآخر من حيث كونه أَغْياراً ثقافية شَكَّلت موضوعاً من مواضيع درس الغرب وتقويماته، وقد استقطبت مجموع فصول هذا الكتاب وفقراته أُطروحة مركزية واحدة، وتذهب هذه الأُطروحة إلى أن الحضارة الغربية قد أدرجت منذ العصور القديمة، كُلّ أشكال الثقافات التي لم تَنْصهر داخل ثقافتها الخاصة بمُقَوِّماتها اليونانية ـ النصرانية تحت تعبير «البربري»، ثم تحت تعبير «المُتوَحِّش»؛ وذلك لكي تُسوّغ رفضها،

= Lévi Strauss. Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, p.18.

وترجمة هذا النص هي لـ عبد الرزاق الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المُعاصر**: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، 1992، 81. ولذلك وصفت أنثروبولوجيا ليفي ستروس بأنها «كانطية بدون ذات مُتعالية»، نفسه.

(8) Levi Strauss. Claude, *Anthropologie structurale*, 1, Paris, 1958, 39.

(9) ومن أهم الدراسات العربية لهذه المسألة عند ليفي ستروس دراسة الدواي. ع82 ـ 80. ودراسة بن حمودة. م58 ـ 49.

(10) *Race et histoire*, Paris, 1977.

Tristes tropiques, Paris, 1955.

Le regard éloginé, op, cit.

وتستنكف قبول واقعة تنوُّعها واختلافها من جِهة. ولكي ترمي بها في الطبيعة، أي خارج الثقافة، فقط لكونها لا تَتَوافق مع القواعد التي تشتغل بها، وتعيش في ظلّها وبواسطتها تلك الحضارة[11] ولقد وجد هذا الرفض ـ في العصور الحديثة ـ لنفسه داخل قراءة مُغْرِضة للتطوُّرية البيولوجية، مُسوّغاً علميًّا[12]، ومُبرِّراً أيديولوجياً له ولمُمارساته[13]، ثم إنه سرعان ما أَلْبَس الغرب، بواسطة هذا المُبرِّر وذاك المُسوّغ، ذلك الرفض لُبوساً آخر للالتفاف على واقع التعدد والتنوع الثقافيين. فإذا كانت هناك ثَمّة ثقافات متعددة ومختلفة، فإن ذاك التعدد يعكس بصفة طبيعية تعدد اختلاف الشعوب المُنتجة لها باختلاف عقلياتها، واختلاف تَدَرُّجها بِسُلَّم التطوّر والارْتِقاء، وتلك هي «الخطيئة الأصلية للأنثروبولوجيا» التي من حيث كونها «سليلة عصر من العنف [الغربي] ادَّعى فيه جزء من البشرية حق مُعالجة القسم الآخر منها بوصفه موضوعاً وشيئاً»[14] تخلط بين «بيولوجية العِرْق» [وهذا أمر يخالف علم الوِراثة الحديث] و«النِّتاج الاجتماعي والنفساني للثقافات الإنسانية»[15]، وكأن التنوع الثقافي مُجرّد انعكاس للتنوع الموجود على الصعيد البيولوجي، وكأن العِرْق هو الذي يُنتج الثقافة وليس العكس[16]، في حين «أن لا شيء في الوضع الراهن للعلم يسمح بتأكيد التفوُّق أو الدُّونية الثقافية لعِرْق من الأعراق بالنسبة لعِرْق آخر»[17] كما أن تعدُّد الثقافات وتنوعها لا يعودان إلى خَصِيصات عِرْقية مَزْعومة، بل إلى وجود البشر داخل «ظروف جُغرافية وتاريخية واجتماعية»[18]، فجميع

---

(11) **العِرْق والتاريخ** 14 ـ 13.

(12) أو بالأحرى علمويًّا، Scientiste.

(13) لذلك عُني ليفي ستروس بنقد هذا الاستخدام المُغْرِض للتطوُّرية البيولوجية من طرف النُّشوئية الاجتماعية، مُبيِّناً كيف أن الأولى لا يُمكن أن تُسند الثانية، ناهيك عن أن ثانيتهما قد ظهرت مع أوغست كونت وكوندورسيه في استقلال تامّ عن كتاب **أصل الأنواع** لداروين؛ لذلك لم يتورَّع عن وصفها «بالنُّشوئية المغلوطة» و«بشبه النشوئية» التي تحاول: «إلغاء التنوُّع عبر التظاهر بالاعتراف الكامل به». **العِرْق والتاريخ**، 16.

(14) *L'Anthropologie structurale*, Paris 1973, p. 69.

(15) **العِرْق والتاريخ** 16.

(16) نفسه 7.

(17) نفسه 5.

(18) نفسه 6.

الناس يقدرون ـ حسب ليفي ستروس ـ على إنتاج ثقافات مُتعدّدة ومُختلفة واستهلاكها؛ لأنهم يشتركون جميعاً في بنية العقل البشري الواحد[19]، ولكونهم يمتلكون كذلك القدرات نفسها على التأليف والتركيب الثقافيين إزاء تعدد المحيط الخارجي واختلافه، انطلاقاً من مبادىء العقل الضرورية واللاشعورية.

وتبعاً لذلك وبمُقتضاه فالثقافة عند ليفي ستروس واحدةٌ من حيث مصدر تكوينها، وهي مُتعدّدةٌ من حيث تفاعلها مع المحيط الخارجي المُتعدّد الذي يعيش ضمنه الكائن الثقافي، ومُختلفةٌ باختلاف هذا المحيط وتنوعه، «فكل طفل يحمل معه، في شكل بِنْيات ذهنية أولية، مجموع الإمكانات [اللاشعورية على تأليف الثقافة وتحويلها] التي تمتلكها البشرية منذ الأزل، والتي تستعملها في تحديد علاقتها بالعالم وبالآخرين»[20]، وجميع «الناس يمتلكون لغة وتقنيات، وأفكاراً ومعارف من نمط علمي، ومُعْتقدات دينية، ونظاماً اجتماعيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا»[21].

ماذا يمكن أن يترتب عن هذه المُصادرات وهذه التأمُّلات لكلود ليفي ستروس بخصوص إشكال الآخر الثقافي؟. لا يُمكن أن يَنتج عنها إلا ما جاء بالقوة في العِرْق

---

(19) Levi Strauss. Claude, *Anthropologie Structurale,* p. 81-91.

- «Introduccion à l'oeuvre de Marcel Mauss», in, Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1968, p. 31.

وهذا أمر ما فتئت الأبحاث العلمية «البحتة» تُؤكّده، كما تذهب إليه مُختلف العلوم الإنسانية التي تقوم على قِراءات مُلائمة لهذه العلوم ولمُكتسباتها. تراجع على سبيل المِثال أشغال ندوة «وحدة الإنسان».

L'unité de l'homme, Essais et discussions presentés et commenté par Andreé Béjin, Seuil, 1974.

(20) Lévi Strauss. Claude, *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1949, p. 108.

وتُراجع على سبيل الخُصوص مُساهمة جاك ميلر Jaques Mehler في الندوة السابقة الذِّكْر، بعنوان: «التعلُّم بالفُقْدان».

«Connaître par desapprentissage», in: t2, Le serveau humain, 26-49.

ولقد تَمَحْوَرت هذه المُساهمة حول أُطروحة مفادها أن التعلُّم يتمّ بفُقْدان مجموعة من الإمكانات التي يُولد بها الطفل أكثر مما يتمّ بواسطة اكتساب إمكانات جديدة. نفسه 27.

(21) **العِرْق والتاريخ** 38.

والتاريخ، وما سيُسَطِّره ليفي ستروس بالفعل في **مَدارات حزينة**؛ من كون أن كل الاختيارات الثقافية التي قامت بها المُجتمعات الإنسانية تتعادل، ولذا «فلا يمكن أن تتم أيّة مُفاضلة بينها»[22] أما ما يُلاحظ من استقطاب نمط الحياة الغربية لبعض ثقافات الشعوب المُختلفة، فإن ذلك لا يعني أن هذا النمط هو النَّمُوذج الثقافي الأرقى أو الأفضل، أو أنه هو النموذج الوحيد للتقدم[23]؛ فالحضارة الغربية تسعى دائماً إلى تغييب إمكانات الاختيار الحر للشعوب الأخرى، بتنظيم وتأطير الشروط الموضوعية الكفيلة بانهيار أُسس ثقافاتها ودعائمها[24] لذلك دعا ليفي ستروس إلى تجاوز هذا الأمر، بتوفير شروط أخرى لقيام «تحالف [خَلّاق] بين الثقافات» من دون أن تُفَرِّط أية واحدة منها في «خُصُوصيّاتها»[25]

تلك هي أهم عناصر أُطروحة ليفي ستروس في الثقافة وفي الآخر، التي دافع عنها في **العِرْق والتاريخ** بمعجم وتراكيب أخذت في واقع الأمر من السِّجِلّ الأخلاقي بدلاً من السِّجِلّ العلمي الدقيق الذي لم يَغِبْ بطبيعة الحال عن هذا الكتاب[26]، كما اكتفى بتقديمها ضمن قواعد «التأمُّل السَّردي» بدلاً من قواعد البحث العلمي الصَّرْف ومُقتضياته[27]

---

(22) *Tristes tropiques,* 416.

(23) لقد خَصَّص ليفي ستروس الفصل الخامس من كتابه: **العِرْق والتاريخ** لمُراجعة فكرة التقدُّم الغربية القائمة على الاطّراد الخَطّي، في حين أن التقدّم -إن صح الحديث عنه- يحصل عبر «قفزات أو وثبات» وعبر «التحولات الفجائية».

(24) **العِرْق والتاريخ** 42 ـ 41 ـ 39.

(25) ذلك هو ما يُسمّيه ليفي ستروس «بتعاون الثقافات»، «فالصفقات الثقافية» التي عقدتها الإنسانية هي التي أدَّت إلى ظُهور الحضارات. **العِرْق والتاريخ** 62 ـ 57 ـ 55.

(26) يرجع ذلك إلى أن هذا الكتاب قد أنجزه ليفي ستروس مُستحضِراً مُتلقِّياً خاصًّا ومُحدّداً؛ فهو في الأصل مُحاضرة استجاب بها لدعوة كانت قد وجهتها إليه اليونسكو ضمن اهتمامها بالفكر النِّضالي لمُواجهة العُنْصرية، ولذلك اتَّخذ هذا الكتاب شكل «البَيان Manifeste»، ولقد وصفه بهذه الصفة مُؤلِّفه نفسه بمُناسبة تقديمه لكتابه: **النَّظر من بعيد**، الذي تَضمّن مُحاضرة أخرى بعنوان: «الثقافة والعِرْق» أَنْجَزها في وقت لاحق لحساب المُؤسّسة نفسها ولأجل الأغراض ذاتها. يراجع في ذلك، وفي ما أثارته هذه المُحاضرة من ضَجَّة داخل هذه المُؤسّسة العالمية:

Le regard éloigné, 11.13.14.

(27) تجدر الإشارة إلى أن سِمة السَّرد التأمُّلي لم تَغِب عن جُلّ أبحاث ليفي ستروس =

ولسوف تكتسي هذه الأُطروحة شكلها العلمي المطلوب، في مجموع أبحاث ليفي ستروس الإثنولوجية، وضمن مجهُوده النظري الذي أشرنا إلى بعض مبادئه سابقاً. غير أن كل ذلك لا يعفينا من التساؤل عن مدى التزام صاحبها بالمُصادرة التي انطلق منها، وبما كان يجب أن يترتَّب عنها ـ بحكم الضرورة ـ من نتائج، فهل سيعمل ليفي ستروس على تخويل هذه الأُطروحة مزيداً من الاتِّساق والتجانس الضروريين لها في أبحاثه الإثنولوجية والنظرية المُتعدّدة، أم سيعمل على إدراج عناصر أخرى في هذه الأبحاث ليتوتَّر بذلك جدل العلاقة بين رغباته ـ التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الثقافة الغربية ـ وبين مُصادرته وأُطروحته في هذا المضمار؟

3 ـ في كتابه: **النظر من بعيد**[28] استعاد ليفي ستروس، مُناقشة إشكال العِرْق والثقافة مُسوِّغاً ذلك بأسباب عديدة، منها ما يَؤُول إلى تقدّم عمره[29]، واكتمال وعيه بأنه كان قد بالغ عند مُعالجته لهذا الإشكال بخاتمة كتابه **العِرْق والتاريخ**، ومنها ما يرجع إلى تأمُّلاته الجديدة المُستوحاة من وضعية العالم الراهنة والمُواكبة لها[30]، ومنها ما يعود إلى التطوُّر الحاصل في علم الوِراثة، الذي لم يستطع أن يفصل فصلاً تاماً بين الجانب الفطري والجانب المُكتسَب في الإنسان[31]، وإلى افتضاح الأنثروبولوجيا الفيزيائية التي تستند إليها العُنْصرية[32]، لذلك ارتأى ليفي ستروس ضرورة مُراجعة ذلك الإشكال، وتحريره من مجال النقاش الفلسفي والمواعظ الأخلاقية[33]

لنترك ـ إلى حين ـ مقدمة هذا الكتاب التي وَرَدَتْ فيها جُملة هذه المُسوِّغات، لنُحاول إعادة تركيب جزء مما جاء فيه على ضوء تساؤلاتنا السابقة، ففيه استعاد

= الميدانية. إلا أن ذلك لا يعيبها بحال، ولا يقدح في قيمتها العلمية، أو ينقص من أهميتها التي لا جدال فيها.

(28) وهو ـ في حدود علمنا ـ من الكتب الأخيرة لـ ليفي ستروس.

(29) وفي ذلك إشارة ضمنية وصريحة إلى اكتمال نضجه العلمي.

(30) **النظر من بعيد** ص13.

(31) نفسه 14.

(32) نفسه 42 ـ 16.

(33) نفسه 42.

ليفي ستروس ـ من جديد ـ مُعالجة إشكال العِرْق والثقافة ضمن مُصادرته السابقة الذِّكْر، وضمن الأُطروحة نفسها التي استدل عليها هذه المرة بأدلة أخذها من حقل علم الوِراثة[34]، واضعاً نُصْب عينيه مُناقشة علم الاجتماع الذي يُلْحِق الثقافة بالتطوُّر البيولوجي، وانتهى إلى الخُلاصات ذاتها التي سبق أن تَوَصَّل إليها في **العِرْق والتاريخ**؛ حيث اكتفى باجترارها وإعادة إنتاجها وصياغتها من جديد[35]، كما عمل إلى جانب ذلك على الدفع بأُطروحته في هذا الكتاب إلى مداها البعيد، فخلص في النهاية إلى أن العِرْق، «إن صَحَّ الحديث عن وجوده»، أو «كما يُفهم عادة»، «ما هو إلا وظيفةٌ من وظائف الثقافة، وإبداعٌ من إبداعاتها»[36] لا، بل إن «الأشكال الثقافية التي يختارها الناس [. . .] هي التي تُحدِّد إيقاع تطوُّرهم البيولوجي وتُوجّهه»[37]

إلى هذا الحد تكون تَساؤُلاتنا السابقة الذكر من قبيل التَّساؤُلات المُغْرِضة، غير أن ما يرفع عنها هذه الصِّفة هو الموقف الجديد لـ ليفي ستروس حول التواصل والاختلاف الثقافيين، الذي بَثّه في هذا الكتاب، والذي يختلف كليّاً عما سبق أن اتَّخذه من مَواقف في كتابه: **العِرْق والتاريخ**؛ وضرورة تعاون الثقافات وتلاقحها، ولقد دافع ليفي ستروس عن هذا الموقف الجديد بزعمه أنه قد أصبح يَتَوَجَّس من هذه «الحركة التي تقود الإنسانية إلى حضارة عالمية مُدمّرة لتلك الخُصوصيات [الثقافية]»، وبكون التواصل التامّ مع الآخر [. . .] يُشكّل خطراً على أصالة إبداعه، وإبداع الأنا في نفس الوقت»[38]، وبذلك صادر ليفي ستروس كل ما سبق أن تغنَّى به عن أهمّيّة تلاقح الثقافات وتعاونها؛ بوصفهما شرطين ضروريين لازدهارها، و«لتحقيق أكثر أشكال التاريخ تجميعية»[39]

---

(34) **النظر من بعيد** ص26. 29. 31. 33. 36.

(35) نفسه. وكذلك حول (نقد التطورية البيولوجية). وحول (النظام المرجعي لأي ثقافة، وتضامن الفرد مع ثقافته مثل «تضامن المسافر مع قطاره»).

(36) نفسه 36.

(37) نفسه 41.

(38) نفسه 47.

ويرفض ليفي ستروس أن يَعُدَّ هذا الأمر ضرباً من ضروب التاريخ. **العِرْق والتاريخ** 31 ـ 38.

(39) **العِرْق والتاريخ** 55 ـ 62.

وإلى هذا الحدّ أيضاً لا نكون قد رفعنا تلك الصفة عن تَساؤُلاتنا السابقة، ولتحقيق ذلك ارتأينا أن نرجع ذلك الموقف إلى مُقدّمة كتابه: **النظر من بعيد**؛ لكي نقرأه في سِياقها، ولكي نتم قراءتها بدورها في سِياقه. سيلتمس ليفي ستروس في هذه المُقدّمة العُذْر للأفراد والمَجمُوعات البشرية الذين يدفعهم تضامنهم مع ثقافتهم إلى عدم تجاوبهم مع قِيَم أخرى؛ أي مع ثقافات غيرهم، وسيُردّد بأنه ليس من الإثم في شيء بأن «تُرفع طريقة في الحياة وفي التفكير [الثقافة] فوق غيرها من الطُّرُق الأخرى»[40]؛ لذلك رأى بعض دارسي ليفي ستروس ونُقّاده أنه قد افتتح بكُلّ هذا وذاك قطيعةً أو شبه قطيعة في تفكيره حول إشكال الآخر الثقافي[41]، ومن جِهتنا فإننا لا نرى ذلك، بل نذهب إلى أنه إن كان قد حصل ـ بالفعل ـ تعديلٌ ما في إنتاج ليفي ستروس فإنه لم يتجاوز بذلك غير موقفه الإثنولوجي، ولا يُمكن أن يُعد خرقاً لأي عنصر من عناصر ذخيرته المعرفية التي أشرنا إلى بعض أجزائها سابقاً، فلم يلتزم ليفي ستروس أبداً في أبحاثه الميدانية بما كانت تقتضيه منه أُطروحته من ضرورة تَجنُّب أيّ نوع من أنواع المُفاضلة بين الثقافات[42]، فتناوله بمُختلف الأشكال الثقافية للشعوب التي تعاطى معها تَمَّ في نظرنا ضِمْن استراتيجيتين اثنتين تكفَّلت مُصادرته وأُطروحته بتحقيق أولاهما والتعبير عنها، كما تكفَّلت بالتعبير عن ثانيتهما رغبته التي دفعت به إلى المُفاضلة بين الثقافات ومُقارنتها بثقافته الغربية لحاجة هذه الأخيرة إلى ذلك ولمصلحتها فيه، غير أن ذلك لم يتم وفق قواعد استراتيجية المركزية الأوروبية بخُصُوص الآخر[43]، التي تَعزِل ـ تارة ـ المُختلف الثقافي لإلغائه والرمي به في الطبيعة، وتعمل تارة أخرى على خلع صفة «الثقافي» على ذات المُختلف لإلحاقه بالثقافة الغربية وبتاريخها الخاص[44]، فعند مُقارنة ليفي ستروس بعض أشكال الثقافات الأخرى بثقافته الغربية عمل في الغالب على

---

(40) **النظر من بعيد** 15.

(41) Terray. Emmanuel, «Face au racisme», *Magazine Litteraire*, n 223, 1985; p. 54.

(42) ونقف على ذلك في مُختلف أبحاث ليفي ستروس الميدانية.

(43) أمّا فيما يخص «الإسلام»، فلقد فاضل ليفي ستروس بينه وبين الثقافة الغربية وفق استراتيجية المركزية الغربية، بتشغيل آليتي الإقصاء والإلغاء.

(44) وهي آليات الاستراتيجية عينها التي يَعتمدها الاستشراق في تناوله للشرق.

تفضيل الأولى على الثانية؛ لمصلحة الأخيرة في ذلك ولحاجتها إليه(45)، فهل اندَرَج ذلك ضمن أزمة الغرب الأخلاقية تجاه تلك الثقافات التي عمل على تدميرها، والتي اِطْمَأنَّ باله من ناحيتها بوصفها ثقافات زائلة، وثقافات لا يُمكنها أن تُقاومه أو تُشكّل أي خطر عليه(46)؟. لا يُمكننا أن نستبعد ذلك، كما لا يُمكننا في الوقت نفسه أن نُعدّه التفسير الوحيد لهذه المسألة، ولا يُمكننا من ثمَّ إلا أن نُلحِقه بما سبق أن ذكرناه؛ أي حاجة الغرب لمثل ذلك. ثم إن المركزية الأوروبية، إن سَمَحت بظهور تلك الأزمة، فإنها لم تسمح بعد بتأججها، وأقصى ما يُمكن أن تَقْبله في هذا الصدد لم يتجاوز عتبة «الإحساس بالذَّنْب، والشعور بالشفقة، والرغبة في المساعدة»(47)

4 ـ إذا رجعنا إلى الفصول الأخيرة من كتاب: **مَدارات حزينة** ـ وهو من الكتب الحقلية الأولى لـ ليفي ستروس ـ فإننا نجده قد التقى فيها بالإسلام، حيث عالجه بالنظر إليه على أنه ثقافة أخرى. ولو عَزَلْنا هذه الفصول عن هذا الكتاب وسَلَّمْناها إلى أي قارىء لبقية فصوله الأخرى، أو لأي شخص مُطَّلع على نظرية الأنثروبولوجيا البنيوية في الآخر والثقافة، لما تصوّر بأنها صادرة عن ليفي ستروس؛ ذلك لأننا نقف فيها من جِهة على مُفاضلة بين تلك الثقافة وثقافته الغربية الخاصة، كما أننا لن نقف فيها على ما تَعوَّدناه من ليفي ستروس في مثل هذه المُناسبات من جِهة ثانية، فلم يُفضِّل الإسلام على ثقافته الغربية مثلما فعل ببقية الثقافات الأخرى في الكتاب ذاته، وإنما عمل على تسطير «عيوب

(45) لقد أراد ليفي ستروس من هذا التفضيل أن تعمل الثقافة الغربية على مُراجعة نفسها بتأمل «الأفضل» في الثقافات الأخرى واستلهامه. انظر على سبيل المثال لا الحصر، «الأفضل» فيما يخص طرق التأديب والعقاب ومُؤسّساتهما. *Tristes tropiques,* 466.
و«الأفضل» فيما يتعلق بالوعي البيئي *Le regard éloigné,* 36.
ولعل أهم درس انتهت إليه أنثروبولوجية ليفي ستروس من خلال تأمُّلها للثقافات الأخرى هو الدرس البيئي، ففي هذه الثقافات الأخيرة يحتل الإنسان «موقعاً معقولاً داخل الطبيعة»؛ من حيث كونه جُزءاً منها، وليس سيداً لها أو عليها.

(46) نُنَبِّه هنا إلى أن الثقافات المعنية في هذا المضمار هي ثقافات الهنود الحمر في القارة الأميركية.

(47) لقد ذهب إلى ذلك مُحَمَّد حسين دكروب. **الأنثروبولوجيا: الذاكرة والمعاش**، بيروت 1984، 70.

للإسلام»، ومُقارنتها بعيوب الثقافة الغربية بمُقوّماتها النصرانية، لا بل تمادى فحمَّل الإسلام مسؤولية بعضها[48]، كما لم يَتْعَب من مُعالجة الإسلام بوصفه شيئاً وموضوعاً، ومن تسطير أحكام مُسبقة فيه تختلف بصفة جذرية عما دافع عنه بنفسه في كتابه: **العِرْق والتاريخ**، بل تَتَنَصَّل منه وتُناقضه[49]، لذلك أضحى الإسلام عنده، «ديناً كبيراً يقوم على العجز عن نسج علاقات مع الخارج أكثر مما يقوم على بديهية وَحْي»[50] أما المُسلمون، فإذا «لم يسعوا دائماً بطريقة وحشية لجذب الآخر ليُقاسمهم الحقيقة، فإنهم مع ذلك (وهذا أخطر) عاجزون عن تحمل وجود هذا الآخر»[51] ومُفارقة الإسلام تكمن في كونه هو «الذي أبدع التسامح في الشرق الأوسط [. . .] غير أنه لا يسمح لغير المُسلمين بعدم انقلابهم عن عقيدتهم لمصلحة عقيدته»[52]

لنكتفِ بهذا القدر، فمثل تلك الأحكام المُسبّقة لـ ليفي ستروس في الإسلام أكثر من أن تُحْصى، ولقد استخرج جُلَّها مُحَمَّد حسين دكروب في كتابه السابق الذكر، وعمل على مُناقشتها وتفنيدها ودحضها، مُعتمداً في ذلك أُطروحة ليفي ستروس نفسه في الثقافة والآخر. وقد خلص إلى أن الإسلام اعترف بوجود الآخر المُختلِف ولم يلغه أبداً، سواء من جِهة نَصِّه

(48) «فعندما انْجَرَف الغرب إلى مُواجهة الإسلام بالحروب الصليبية تَشَبَّه به»، و«بمُواجهة الإسلام تحوّلنا إلى مُسلمين» *Tristes Tropiques*, 499.

(49) جاء في كتاب: **العِرْق والتاريخ** عن الإسلام ما يلي: «ومنذ ثلاثة عشر قرناً مَضَتْ صاغ الإسلام نظرية تضامن جميع أشكال الحياة الإنسانية، النفسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية» 25.

(50) *Tristes tropiques*, p.484.

وترجمة هذا النص، والذي يليه كذلك، هي لمُحَمَّد حسين دكروب، **الأنثروبولوجيا**، س.ذ. ص79. وتجدر الإشارة إلى أننا نستخدم طبعة 1984 لهذا الكتاب بدلاً من طبعة 1978 التي اعتمدها دكروب. ذاك من جِهة، ومن جِهة أخرى فإننا لا يمكن، في هذا المضمار، إلا أن نُلاحظ على العلماني ليفي ستروس كذلك، امتياحَه في هذا الحكم القيمي من المعجم الديني النصراني، وكذا من أُطروحة معروفة للنصرانية في نقد الإسلام ومُجادلته؛ وهي أُطروحة نفي صفة الدين الموحَى عنه.

(51) *Ibid.*

(52) *op.cit.* 486.

ونقف على المعنى نفسه في الصفحة 481.

الحضاري[53]، أو من جِهة مُمارساته التاريخية[54]، في حين شكَّل رفض الآخر «العنوان الرئيس للتاريخ الأوروبي الحديث»[55].

ولا يَرْجِع هذا الموقف لـ ليفي ستروس إلى ما جاء في هذه المُناقشة فحسب، بل يؤول كذلك إلى انتمائه الثقافي نفسه؛ من حيث كونه أحد المُفكّرين الغربيين، فهل كان يستطيع أن يتَّخذ مَوْقفاً آخر مُخالفاً للموقف الذي اتَّخذه من الإسلام؟ كلا، فما كان له إلا أن يتضامن مع ثقافته الغربية بالرغم من مُسَلَّماته وأُطروحاته في الثقافات الأخرى؛ فمُعالجته للإسلام مثل مُعالجة غيره من الغربيين، لا يُمكن أن تَتِمَّ إلا من خلال نظام ثقافي مرجعي غربي، يقوم هذا النظام ـ في إطار تأسيس الذات بنفي المُخالف ـ على ما سبق أن نسجته الثقافة الأوروبية بمُقوّماتها اليونانية النصرانية، من تَصوُّرات للإسلام والمُسلمين عند التقائها بهما، واحتدامها معهما بالشرق الإسلامي والأندلس خلال القرون الوسطى، فهذه التَصوُّرات هي التي تسمح بمثل تلك الأحكام المُسبقة وتُسوِّغها، ناهيك عن أنها ضَمِنت لنفسها سَلَفاً إمكانية الاستمرار والدَّيْمُومة في الوعي واللاوعي الغربيين اللذين ينتمي إليهما ليفي ستروس[56].

---

(53) ويقصد دكروب بذلك القرآن الكريم. **الأنثروبولوجيا**. س.ذ.

(54) نفسه 87 ـ 82.

وهو كذلك في نظرنا العنوان الرئيس للتاريخ الأوروبي القديم والوسيط.

(55) نفسه ص97.

(56) تلك هي إحدى الأُطروحات التي تَثْوي في هذا الكتاب، وتتوارى خلف تتبُّع تَصوُّرات الاستشراق الإسباني للإسلام من ريموندس لُولُوس إلى ميغيل أسين بلاثيوس.

وعن تَصوُّرات الغرب النصراني للإسلام في القرون الوسطى ومطلع العصر الحديث يُراجَع: سعيد. إدوارد، **الاستشراق**، س.ذ. 87 ـ 92.

Southern. R.W, *Western Views of Islam in the Middle Ages,* London, 1971.40.

Daniel. N, *Islam and the West,* Edinbourgh, 1960. Intro. 252-60.

Ibarra-Bunes, Angel Miguel de, *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad, C.S.I.C,* Madrid. 1989. 201-228.

ويجدر التنبيه في هذا الصدد كذلك إلى أنّ ليفي ستروس قد ذهب ـ مُتأسِّفاً في **مَداراته الحزينة** ـ إلى أن الإسلام قد وقف حاجزاً بين النصرانية والبوذية الشرقية، ونجد الأسف نفسه يُعَبِّر عنه في القرون الوسطى النصرانية رامون لول Ramón Llul عندما كان =

وبعد، فمِمّا لا شكّ فيه أن الأنثروبولوجيا البِنيوية يُمكنها أن تُساعد على قراءة الاستشراق، كما يُمكنها أن تُسهم في قراءة نزعتها الاستشراقية في الوقت نفسه، ناهيك عن أنه يُمكن استثمارها في مُعالجتنا للاستشراق، من حيث كوننا أغياراً له، ومادةً لدرسه ولمعرفته، ومن حيث كونه آخراً لنا نحاول أن نجعل منه موضوعاً لدرسنا ولمعرفتنا.

= يتمنى أن يتنصّر التتار، ولا يقبلوا الإسلام حتى لا تُصبح النصرانية في خطر، أَفَلا يُمكننا بعد هذا ألّا نذهب إلى أن تَصوُّرات الثقافة الغربية المُعاصرة للإسلام لم تنقطع بعد عن نظيراتها في القرون الوسطى؟ ثمّ ألا يمكننا كذلك أن نتحدث عن كون هذه التَصوُّرات لم تستطع أن تنقطع نهائياً عن أصولها الدينية النصرانية؟ بلى.

Tristes Tropiques, 490.

Southern. R.W, *Western Views,* 68.

الباب الأول

تأسيس الاستشراق الإسباني وتَصوُّراته

البدايات والرَّوافد

الفصل الأول

البدايات الأولى للترجمة

تمهيد

لم تخضع بدايات الاستشراق الإسباني وروافده إلى مُراجعات علمية مُتعدّدة ولا كافية، ويرجع ذلك ـ فيما يرجع إليه ـ إلى أن الدراسات القليلة التي تناولت هذا الاستشراق لم تُدْرِج هذه القضية ضمن اهتمامها الأساس، كما أنها لم تكن تتصوَّر بأن لهذه المسألة أهمّيّةً بالغةً لمُعالجة تَصوُّرات هذا الاستشراق لموضوعه، ناهيك عن أنها لم تكن لتكترث أصلاً بإدراج دراسة هذه التَصوُّرات ضمن استراتيجية أبحاثها مادامت لم تَرُمْ أكثر من التأريخ للاستشراق الإسباني الحديث[1]، وبذلك لم يهتم جيمس توماس مونرو J.T. Monroe بالبدايات المُبكِّرة للاستشراق الإسباني ولا بِرَوافده في كتابه: **الإسلام والعرب في الأبحاث الإسبانية من القرن السادس عشر إلى وقتنا الحاضر**[2]، واكتفت ماريا مانثَناريس دي ثيرّي M. Manzanares de Cirre بعرض بدايات هذا الاستشراق في مقدمة كتابها: **المستعربون الإسبان خلال القرن التاسع عشر**[3]، وفي مُحاضرته عن

---

(1) سنُعنى فيما سَيَلِي من هذا العمل بتناول هذا القسم من الاستشراق الإسباني، وعند ذلك ستُتاح لنا الفُرْصة لعرض مُختلف الدراسات التي اهتمَّت بهذا الاستشراق وتقويمها.

(2) Monroe. T. James, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, 1970

(3) Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del siglo XIX*, Madrid, 1972
وتجدر الإشارة إلى أن الطابع ـ الكرونولوجي المحدود ـ لهذا الكتاب قد أثار انتباه =

تاريخ الاستشراق الإسباني وآفاقه الراهنة[4]، تَعَرَّض خاسينتو بوش فيلا J. Bosch Vilà إلى بدايات هذا الاستشراق، لِيُؤَطِّرها ضِمْن مُختلف شُروطها التاريخية وسِياقاتها الثقافية التي أَدّت إلى ظُهُورها، ووسمها بِسِمات مُحدّدة.

ترجع أولى هذه البدايات عنده إلى ما سَمّاه: «شَرْقَنة شبه جزيرة أيبيريا خلال العصور الوسطى»[5]، نتيجةً لما عرفته من غزو لعناصر بشرية شرقية حملت إليها، بالإضافة إلى «دمائها الجديدة، وتقاليدها الثقافية [. . .]، نمطاً للعيش مُستوحى من الإسلام، بوصفه روحاً دينية جديدة التي هي الإسلام»[6] لقد استلزمت هذه الشرقنة من الأندلسيين، من ضمن ما استلزمته، عودتهم الدَّؤُوبة إلى منابعها الأصلية، لذلك عمل عبد الرحمن الثاني بوصفه «أول مُستشرق إسباني مُسلم»[7] على استجلاب مُختلف الكتب والمَظانّ العلمية التي نقلها العرب عن اليونانيين والفُرْس إلى الأندلس أو إلى «إسبانيا المُؤَسلمة»[8]، ولأجل هذا شَدَّ الأندلسيون الرِّحال إلى المشرق للتشبُّع بدرسه العلمي ونقله إلى بلادهم، إلى حد أصبحت إسبانيا مرآةً للعلوم الشرقية، وللأشكال الفكرية والثقافية للمعرفة الهيللينية والإسكندرانية، ومجالاً لتداولها وإشعاعها.

= مانويلا مارين في مونوغرافيتها المُتميِّزة عن المستعربين الإسبان بوصفهم عائلةً محدودةً ومحددة.

Marín. Manuela, «Arabistas en España: Un asunto de familiã», *Al-Qantara,* 12, 1992, 383.

(4) ألقى المُؤلّف هذه المُحاضرة في 13 نوفمبر 1966، بِمُدَرَّج الجامعة البابوية بسَلَمَنْقة، وذلك بمناسبة الافتتاح الرسمي للمركز الجهوي للمُستشرقين، وانضمام المركز الشرقي بهذه الجامعة إلى الجمعية الإسبانية للمُستشرقين.

Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* 1967, 175-188.

(5) ن.م، 7716.

(6) نفسه. وتجدر الإشارة إلى أن بعض المُؤرّخين الغربيين للأندلس وإسبانيا الذين يعتمدون العِرْق مِعْياراً لتفسير التاريخ يُعاندون في نفي هذه الشرقنة.

Sánchez Albornoz. Claudio, *Españoles ante la Historia,* Buenos Aires, 1969, 35.

Olague. Ignacio, *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* Paris, 1969.

(7) نفسه. ويجري مُؤرّخنا هذا الحُكْم كذلك على الحَكَم الثاني.

(8) ن.م، 178.

كما استلزمت هذه الشَّرْقَنة من نَصارى شبه الجزيرة ضرورة التعرُّف إليها وإلى أسسها، إلى جانب ضرورة مُواجهتها، مما أَدَّى إلى ظهور استشراق الترجمة، واستشراق الدفاع عن النَّصْرانية والتبشير بها، واستشراق الملك ألفونسو العاشر، والاستشراق الوسيط، وهو ما أَدَّى كذلك إلى انحسار الدراسات الشرقية بإسبانيا طيلة عصر النهضة وخلال «القَرْن الذهبي» Siglo de oro، وعدم انبعاثها إلّا مع مطلع القرن الثامن عشر(9).

ولا يُمكننا أن نُدْرِج الأميرين الأمويين الأندلسيين: عبد الرحمان الثاني، والحَكَم الثاني، ضمن أوائل المُستشرقين الإسبان؛ لاختلاف تصوُّرنا للاستشراق عن فهم بوش فيلا له، غير أنه يُمكننا أن نُرْجع بدايات الاستشراق الإسباني القديم وروافده إلى تلك الشَّرْقَنة، وأن نُدافع على ذلك، فبدخول الشرق إلى الأندلس بوصفه نِظاماً إسلاميًّا في الحياة، ورؤية مُحدّدة لهذا النظام، واستمراره بإسبانيا(10) إلى حدود أواسط القرن السابع عشر، لم يكن أمام نَصارى هذه المناطق إلا أن «يخترعوا» الاستشراق، وأن ينتجوه ويعيدوا إنتاجه باستمرار.

كيف يُمكن أن نتحدَّث عن اختراع هؤلاء النَّصارى للاستشراق؟ وإلى أيّ حدّ يُمكن أن يستقيم هذا الحديث وأن يَكتسب مَشْرُوعيته العلمية والنظرية؟

---

(9) Bosch Vilà. Jacinto، 178-181، 183-186.

(10) نقصد بالأندلس ذلكم الفضاء الذي يتحدَّد في المكان بقسم من شبه جزيرة أيبيريا، اتسع وضاق بحسب مراحله التاريخية المُختلفة، كما يتحدد في الزمان فيما بين الفتح الإسلامي لهذه المنطقة وانحسار سلطته السياسية بها حول تُخُوم مملكة غَرْناطة، إلى رحيله عنها نهائيًّا بعد ما سُمّي بسقوط هذه المدينة. أمّا إسبانيا فإننا نقصد بها ذلك الفضاء الذي تحدد بدوره في المكان بجزء من شبه جزيرة أيبيريا، كما تحدد في الزمان خلال نمو ما يُسمّى بحركة الاسترداد النَّصراني للجزيرة، وسقوطها بيد الملوك الكاثوليك، فعند ذاك، وعند ذاك فحسب، بدأت إسبانيا تتكوّن وتتشكّل بوصفها ذاتاً حضارية وثقافية وسياسية. ولا يتسع المجال الآن للحديث عن هُويّة هذه الذات ومدى ما يُلازمها من تصدُّعات مُتعدّدة، غير أنه تجدر الإشارة مع ذلك إلى أن كلاوديو سانتشيث ألبورنوث، أحد كِبار المُتخصّصين في تاريخ إسبانيا الوسيط، ادّعى بأن هذه الأخيرة، بوصفها تلك الذات، قد وجدت فيما قبل الفتح الإسلامي لها، لا بل منذ الأزل، على حين جعل أميركو كاسترو في وصول الإسلام إلى الجزيرة بداية تشكّل تلك الذات من خلال التقاء الثقافات الإسلامية والنصرانية واليهودية بها. =

لا يمكن أن تنفكّ مُحاولة الجواب عن هذين التّساؤلين عن مسألتين مُتلازمتين، أولاهما: بداية الاستشراق بصفة عامّة، أو بداية الاستشراق العالمي، وثانيتهما: فهمنا وتصوُّرنا لهذا لإستشراق.

تكاد تجمع الدراسات التي اهتمَّت بأسباب بداية نشأة الاستشراق أو عَرّجت على ذلك، على أن مُجمَل هذه الأسباب يُمكن أن يَؤول إلى اضطرار الغرب النَّصراني في القرون الوسطى إلى معرفة الإسلام للإحاطة بعوامل قُوَّته الدافعة بأبنائه إلى الانتشار في العالم المعروف آنذاك؛ وذلك بقصد الرد عليه، ومُواجهته والحَيْلولة بينه.وبين أن يستهوي نفوس النَّصارى أو إعجابهم؛ ولتمكين النصرانية من تحقيق رغباتها في القوة والانتشار كذلك(11) وضمن هذا الاضطرار يُمكن أن نُدرج التقاء النَّصرانية بالإسلام في الأندلس، والحروب الصليبية، وحملات التبشير النصرانية، وتأثير الفكر الإسلامي الرشدي على الفكر النصراني الوسيط في أوروبا(12) لقد استلزم لقاء الدينين المذكورين، من ضمن ما استلزمه، نُشوبَ صِراع بينهما على الأرض وعلى الإنسان، مُتَّخذاً أشكالاً مُتعدّدة ومُختلفة،

= Sánchez-Albornoz. Claudio, *Españoles ante la Historia,* Buenos Aires, 1969, 35.
Américo. Castro, *La Realidad Histórica de España,* Mexico, 1962, 20.

وعن مفهوم إسبانيا خلال القرون الوسطى وتشكلاته، يُراجَع ضمن تصور قانوني للمسألة:

Maravail. Jose Antonio, *El concepto de España en la edad media,* 2.ed, Madrid, 1964, 17-48.

وعن تشكّل ذات المفهوم وعلاقته بالإسلام، ن.م، 157-163/ 197-122.

(11) سعيد. إدوارد، **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**، تر. كمال أبو ديب، ط2، بيروت، 1984، 89-100.

سالم. حميش، **الاستشراق في أفق انسداده**، الرباط، 1991، 15-16.

سوذرن. ريتشارد، **نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى**، تر .علي فهمي خشيم وصلاح الدين حسن، طرابلس، ليبيا، 1975، 17.

(12) تميّز من بين مُؤرّخي الاستشراق ودارسيه قاسم السامرائي، الذي تنبَّه إلى أهمّيّة هذا العامل في نشأة الاستشراق الذي عالجه على ضوئه. **الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية**، دار الرفاعي، الرياض، 1983. 24-26/ 46-49/ 83-100. [نشكر بهذه المناسبة الأستاذ الكريم المُؤلّف تمكيننا نُسخةً من هذا الكتاب الذي أفدنا منه كثيراً في دراساتنا المُختلفة عن الاستشراق].

ومن ضِمْنها شكل الحروب الدموية التي استرسلت بينهما، خاصة بعد استيلاء ألفونسو السادس Alfonso VI على طُلَيْطلة سنة 1085. لقد أدَّى هذا الحدث الجسيم في تاريخ الأندلس والاستشراق معاً إلى أن يسعى النَّصارى إلى تحقيق هدفَيْن مُتكاملَيْن، أولهما، تصحيح نصرانية المُستعربين بالأندلس وتهذيبها من الفساد الذي اكتسبته من جرَّاء التقائها بالإسلام[13]، وثانيهما، معرفة هذا الدين لتيسير إمكانية مُواجهته ونَفْيِه، وإقامة سدّ منيع بينه وبين إفساد النصرانية من جديد، ولقد لَبِس هذا السعي لَبُوس التَّوْبة والتكفير عن التعامل مع الإسلام ومُهادنته، لكي تنطلق من دير كلوني Abadia Cluny الذي احتضن هذا المشروع حربٌ ضَرُوسٌ ضده وضد النصرانية بالأندلس التي اتُّهِم بإفسادها في الوقت نفسه.

---

(13) وذلك بتطهيرها مما عَلِقَ بها من المُؤثّرات الإسلامية، وتحطيم شعائرها لتعويضها بالشعائر الكاثوليكية الرومية، ولقد انطلقت هذه العملية من دير كلُوني بوصفها توبةً وتكفيراً حربياً عن الغضب الإلٰهي الذي تمثل في انتشار الإسلام وتوسعه.

«The Christian troops were followed by Clunic monks, who set to work to destory the national Mozarabic rites and to substitute those of Rome».

Trevor. Roper. Hugh, *The Rise of Christian Europe,* Norwich - England, 1978. 145.

والنص مأخوذ من السامرائي، 32

ويحقّ، فلقد ترتَّبَ عن لقاء النصرانية بالإسلام في الأندلس أن استعربت كنيستها و(تأسلمت) إلى حد تَبَنَّت فيه الإصطلاح الديني الإسلامي.

«.... la traducción árabe de los cánones de la iglesia mozárabe [...] la total bona fide con la que los cristianos parecen haber adoptado la terminología religiosa islámica».

Fierro Bello. M.I, «El Islam andalusí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo», Dialálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad mediaen la península ibérica». *BBREPOLS,* Belgium, 1994. 86.

[نشكر للمؤلّفة الفاضلة تمكيننا نُسخةً من هذا البَحْث القيّم].

كما ترتب على ذلك أيضاً ظهور هرطقة نصرانية تسمى بهرطقة: «التبنّي Adoptionisme» خلال القرن الثامن، ووصولها إلى بقية أوروبا فيما بين القرن الثاني عشر والرابع عشر الميلاديين. والمقصود بالتبنّي هو الاعتقاد بأن عيسى لم يكن إلهاً إلا بالتبني، وأنه لا بد من تأويل ما جاء بشأن هذه البُنُوّة في الاعتقاد النصراني.

«Jésus dont l'humanité n'aurait été divine que par adoption. D'oú le nom de l'adoptionisme (....) - «Bon, quil soit fils de Dieu doit être interpréter»...».

Epalza. M. De, *Influences islamique dans la théologie chrétienenne medieval: L'adoptionisme espagnol (VIIIéme siécle),* Islamo - christiana, Roma,1992, 55. 62.

1. وقد اقتضت إدارة هذه الحرب وضمان دَيْمُومتها أن انتقل النصارى من التعرُّف على الإسلام من خلال مُلاحظة المُمارسات والطُّقُوس الدينية للمُسلمين[14] إلى تنظيم معرفته وتعميقها وتدبيرها عبْر ترجمة معاني مصدره الأساس، أي القرآن الكريم، إلى اللاتينية[15]، إلى جانب رسالة في المُجادلة النصرانية للإسلام، بقصد الاستعانة بها في الحرب العقيدية ضد المُسلمين في الأندلس[16] ولقد دَشَّن النَّصارى بهذه العملية الأخيرة ما سيُعرف في تاريخ

(14) Koningsveld. Van. P.Sj, La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII. Huellas Toledanas de un «Animal Disputax». *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes,* Toledo, 1989, 107.

(15) أُنجزتْ هذه الترجمة بأمر من رئيس رُهبان دير كلُوني Cluny بطرس المُوَقّر Petrus Venerabilis، ولحساب مشروعه المتعلق بالتعرُّف إلى الإسلام ودراسته في سنة 1143. ولقد دأب مُؤرِّخو الأديان وأفكارها على نِسبة هذه الترجمة إلى روبيرتوس كتنيسس Robertus Ketenesis، والواقع أن بُطرس هذا كان قد أمر كذلك بطرس الطُّلَيْطُلي Petrus Toletanus أحد اليهود المُتنصِّرين بالأندلس، بإنجاز هذه الترجمة، وهذا ما يُستفاد من بعض رسائل المُوقّر إلى سان برناردو San Bernardo بابا زمانه، فضلاً على أنه قد جاء في أعلى الورقة الأولى لإحدى نسخ الترجمة المعنية، المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس Mas. Lat. 14, 503 بأنها من عمل بطرس طوليطانوس. «Translatio Alchorani per M. Petrus Toletans». والظاهر أن كلاً من هذا الأخير وروبرتو كيتون وغيرهما من بقية تراجمة الفريقين، ومنهم أحد المُسلمين المُنقلبين عن دينهم الأصلي إلى النَّصرانية، قد أسهموا جميعاً، كل واحد من جِهته، في إنجاز أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية، فالموقَّر كان قد شكّل فريقين من التراجمة يُكمل كلّ واحد منهما الآخر من حيث إتقان اللغات المطلوبة، لإنجاز هذا الغرض ونظائره. يراجع:
Muños Sendino. José, «La Apología del Cristianismo de Al Kindi» Ed. Preparada y anotada, *Miscelenia Comillas,* 11-12, 1949, Introducción, 357. 64.65.69.72.
ويَعْضُد قاسم السامرائي الرأي الذي لم يشتهر في هذا المضمار؛ أي ذلك الذي يَنسب هذه الترجمة إلى بطرس الطليطلي، مستدلاً في ذلك على نصٍّ للرجل اقتطفه ـ في الظاهر ـ من إحدى النسخ المخطوطة لهذه الترجمة، وقام بترجمته إلى العربية.
«Ego Petrus Toletanus qui hunc librum translutit de Arabico latinum».
«أنا بطرس الطليطلي الذي ترجم هذا الكتاب من اللسان العربي إلى اللاتيني»، السامرائي. قاسم، 22.

(16) وهي الرسالة المَنْسوبة إلى عبد المسيح بن إسحاق الكِنْدي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، التي سنُعالجها في موضع آخر من هذا الكتاب.

الأندلس العقدي المُتعدّد بالمُجادلة الدينية، التي يُصوِّر فيها كلٌّ من الإسلام والنَّصرانية ذاتهما وآخرهما في الوقت نفسه. لقد رافقت هاتين الترجمتين على فترات مُتقاربة ومُتتالية ترجماتٌ أخرى للقرآن الكريم، ولأجزاء مُختلفة ومُتعدّدة من الإنتاجات العلمية والأدبية العربية والإسلامية[17]، وفي هذا الإطار يمكن أن نَعُدَّ تشكيل رئيس رُهبان دير كلُوني بُطرس المُوَقّر Petrus venerabilis الذي احتضن مشروع التَّوْبة والتكفير، لفريق من المُترجمين، بمثابة الجُهد المفتتح لتشكل الاستشراق الإسباني والعالمي في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي بالأندلس.

لقد احتضنت عملية الترجمة هذه ميلاد الاستشراق من حيث كونه طلباً غربياً للشرق، وتَصوّراً مُحدَّداً له، والمقصود بالشرق في هذا المضمار الإسلام وثقافته، أما الغرب فهو النَّصرانية وثقافتها، فكيف تم إنتاج هذا الطلب؟

إذا تأملنا هذا الطلب بعدما ألمعنا إلى هدفه الأساس فإننا سنجده يُعبِّر عن إرْهاصات الوعي الغربي بالشرق، من خلال وعي النَّصرانية بالإسلام، ويفتتح به مرحلة انطلاقه وتشكله وتصلبه. لقد رام هذا الوعي تأسيس الذات الغربية وتدعيمها من خلال معرفة نقيضها أو آخرها الذي هو الإسلام، والسيطرة عليه؛ فالكيانان معاً، النَّصرانية والإسلام، ينعكسان داخل هذا الوعي ويتقابلان، لا بل

---

(17) ومنها على سبيل المثال لا الحصر، ترجمة الشمّاس ماركوس الطليْطلي Marcos de Toledo خلال القرن 13م للقرآن الكريم، ولعقيدة المهدي بن تومرت، بأمر رئيس الأسقفية، وتحت إشراف رودريغو خيمينث دي رادا Rodrigo Giménez de Rada. Bosch. Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español». 179-180.

ومن بين الدراسات التي اهتمّت بالتعريف بهذه الترجمات:

Alverny. M. Th. d', «Deux traductions latine du Coran au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Age,* XVI, 1947-48, 69-131.

Alverny. M. Th. d', et Vajda. G, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart», *Al-Andalus,* XVI, 1951, 99-140. 259-307; XVII, 1952, 1-56.

Millas Vallicrosa. J. M, «Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta el siglo XII», *Actes du IX Congrès international d'Histoire des Sciences,* Barcelona-Madrid, 1951, 33-68.

Menéndez Pidal. R, «España y la introducción de la ciencia árabe en occidente», *R. I. E.I.* Madrid, 1955, 13-34.

إن الإسلام يُعبِّر عن تصدُّعات هذا الوعي وتَناقضاته؛ أي عن آخره الداخلي أو آخره الضدي[18]

ولاغَرْوَ في ذلك، ألم يجد هذا الوعي في الإسلام أصلاً لانحراف النَّصرانية بإسبانيا ولتوالد هَرْطَقاتها الداخلية؟ بلى. ولقد اعتمد هذا الوعي، فيما اعتمده، أسلوباً مُحدّداً في إنتاج خطابه، اعتمد على آلية التمركز على الذات والتمحور حولها، وذلك هو ما يُفسّر تشويه تَرْجمات القرآن الكريم وتحريفه. وتَجْدر المُلاحظة إلى أن هذا التشويه وذاك التحريف لا يَرْجِعان إلى رغبة النَّصارى فيهما فحسب[19]، بقدر ما يَؤولان إلى اعتماد هؤلاء لهذه الآلية، ولمنهجية تتبُّع التأثير والتأثر وتعقُّبهما، وهي المنهجية ذاتها التي ما فتئت تخضع إليها بعض الإنتاجات الاستشراقية حتى الآن. وحيث إن النَّصرانية سابقة في الظهور عن الإسلام، فإنها هي الأصل المُؤثِّر والمُعِير، والإسلام هو الفرع المُتأثِّر والمُسْتَعِير، وذلك هو ما يُفَسِّر في نظرنا تحاشي ترجمات اللاتين للقرآن لكلّ المُفردات التي تُحيل فيه على معاني الإسلام والتسليم والمُسلمين، وإسقاطها وتعويضها بمفردات ومعاني الإسماعيلية والسَّراسِنة

(18) والواقع أن الإسلام والفكر الإسلامي لم يقوما بهذا الدور في الأندلس فحسب، بل تعداها إلى بقية أوروبا. «فلقد كان لابن رشد دور في ظهور الفِرَق المُلْحِدة في النَّصرانية والتي هَزّت مدرسة باريس....»، إرنست رينان، **ابن رُشْد والرشدية**، تر .عادل زعيتر، القاهرة، 1957، 762. والواقع كذلك أن الشرق يُعَدّ في الاستشراق رديفاً وأصلاً للآخر الداخلي في الغرب، أي لأناه الضدي، الذي مثله في حالتنا هذه ابن رشد.

(19) لا يمكننا أن ننفي هذه الرغبة بطبيعة الحال، غير أنه لا يجدر بنا أن نختزل الاستشراق في مُيول ورغبات المُستشرقين فحسب، ما دُمنا نَطمح إلى مُعالجته بوصفه «معرفةً غربيةً أمست الحاجة تدعو إلى نقد أُسُسها، ومُراجعة تلك الأُسُس».
يفوت. سالم، **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، الدار البيضاء، 5، 1989.
سعيد. إدوارد، **تغطية الاسلام**، تر .سميرة خوري، بيروت، 1983، 671-771.
ناهيك عن أن مُقاربة الاستشراق من خلال البحث في أهدافه عبْر التعريج على رغباته، تحصر بحثنا في أيديولوجيا الاستشراق ـ التي لا يُمكن أن نَنْتقص من أهمّيّتها ـ عندما ينبغي أن نحرص على ضبط أسسه المنهجية، لكي نتمكن من نقده معرفياً بعيداً عن النقد الأيديولوجي، أو الانحصار فيه والاعتماد عليه فقط.

والمُحَمَّدِيين[20]، وذلك هو ما يُفسّر قلق النَّصارى تجاه القرآن الكريم، عندما ذكر بعض القصص التي وردت في كتبهم «بصورة لا تتَّفق مع ما يعهدونه»

(20) الإسماعيلية: نسبة إلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما الصلاة والسلام. والمقصود بالسَّراسِنة، في هذا المضمار، المسلمون، وتجدر الإشارة إلى أن مفردة سَراسان المُشتقّة من اللاتينية Saraceni orum استُخدمت قبل ظهور الإسلام ـ خلال القرن الأوَّل لبعثة المسيح لتسمية المجموعات البشرية المُنحدرة من شبه الجزيرة العربية، ولتلقيبها ونعتها. وقد اكتسبت معناها الاصطلاحي والتاريخي في الغرب النَّصراني اللاتيني خلال القرون الوسطى للتعبير عن المُسلمين بصفة عامّة، وعن المُسلمين المُحاربين للنَّصرانية من عَرَب وبَرْبَر بصفة أخصّ.

Diccionario del uso del Español, Gredos, Madrid, 1982.

Encyclopedia Universal Ilustrada, Espasa Calpe, Madrid, 1987.

ولقد حذر خوان أندريس Juan Andrés الذي يُقدّم نفسه في كتابه، بأنه من أحد المُنقلبين عن الإسلام، المُهتدين إلى النَّصرانية في الأندلس قبيل سقوط غرناطة «النَّصارى، من تلقيب المُسلمين بالسَّراسِنة؛ حتى لا يختلط ذلك بالانتساب إلى سارة، أم إسحاق، زوجة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام».

que mahoma descende de esmahel fijo de abraham y fijo de agar ancilla de Sarra por la qual son dichos los moros Agareni: y no deven ser llamados saraceni: por que no descende de Sarra qui fue muger ligítima de abraham.

Andrés. Juan, *Libro nuevamente imprimido que se llama confusion de la secta mahomética y dél alcoran,* Valencia, 1515. 10. r.v.

والمُحَمّديون نسبة إلى مُحمّد نبي المُسلمين (ﷺ). والمقصود من وراء هذه النسبة نفي صفة الدين الإلٰهي عن الإسلام، لكي يصير مُجرَّد دعوة مُحَمّدية نتجت عن علاقة صاحبها براهب نصراني مُنْحرف ومُتَهَرْطق. ثم إن النَّصارى حينما ينسبون الإسلام إلى مُحَمَّد فيصير المُسلمون عندهم المُحمديين، فإنهم ينطلقون في ذلك مما تَعَوَّدوه من نسبتهم لأنفسهم إلى المسيح، وفي ذلك ما يعضد ما نذهب اليه من تَمَركُز المُستشرقين على ذاتهم وتَمحوُرهم حولها. ويرتبط هذا الأمر بالمشاكل النظرية للترجمة، فكل لغة تحمل تصوُّراً للكون وتعمل على بَلْوَرته ونشره وتكريسه لا يُطابق بالضرورة تَصَوُّر لغة أخرى، بل يختلف عنه ويتميز، فنقل القرآن من العربية إلى اللاتينية ما كان يمكن أن يتم خارج تَصَوُّر اللاتين للدين ولِلْوَحْي وللنبوة؛ لذلك فالتشويه والتحريف اللذان لحقا ترجمة القرآن فيما يخص استخدام الإسماعيليين والمُحَمَّديين والسَّراسِنة بدل الإسلام والمُسلمين، لا يرجع إلى رغبة اللاتين في ذلك فحسب، بقدر ما يَؤُول في نظرنا إلى هذا العامل الموضوعي، ولا يزيد الأمر في هذه الحالة أن وافق الموضوعي الذاتي. عن المشاكل النظرية للترجمة يراجع:

Mounin. George, *Les problèmes théotiques de la traduction,* 1963, 189-223. 227-241.

فيها[21]، كما يُفسّر حَيْرتهم عندما دعا إلى الإيمان بما جاء به عيسى ضمن الإيمان بما أتى به جميع الرسل والأنبياء، مُنكراً عليهم التَّثليث والصَّلب والحُلول والذَّنْب الأصلي... إلخ.. فكيف يَصحّ هذا؟ وكيف لا يقلق النَّصارى ويَحارون فيُشوِّهون ويُحرِّفون وهم الأصل، والإسلام هو الفرع؟!!

وبذلك يتَّضح لنا بأن عملية الترجمة التي استجابت للشَّرْقَنة المذكورة قد احتضنت بدايات الاستشراق الإسباني، مُشكلةً في الوقت ذاته إحدى روافده الأصيلة التي تمده بتَصوُّراته لموضوعه، وإلى جانب ذلك فسترافق الترجمة جميع مراحل هذا الاستشراق وأطواره العديدة، لتستجيب بذلك إلى مُختلف مجالات اهتماماته المُفضّلة.

2. من بين أهم مراحل الاستشراق الإسباني طورٌ دالّ في تاريخه يمتد من بداية القرن الثالث عشر الميلادي إلى نهاية القرن الخامس عشر منه، ففي بداية هذه الفترة صاغ الملك ألفونسو العاشر Alfonso X مشروعه الاستشراقي عندما أمر بالعناية بالتراث الإسلامي، كما اشتدَّ خلالها الاهتمام بما سيُعرف في التاريخ الديني للأندلس وإسبانيا بالمُجادلة والتبشير الدينيين.

ففي مُنتصف القرن الثالث عشر تَمَخَّض عن الشغف الاستشراقي للملك المذكور ظهور أول ترجمة للقرآن إلى القَشْتالية بدلاً من اللاتينية، إلى جانب ترجمة أعمال أدبية شرقية إلى هذه اللغة أيضاً، من مثل **كَلِيلة ودِمْنة**، وأعمال علمية ككتب الفلك وغيره من العلوم الأخرى[22] كما نتج عن هذا الشغف تأسيس الملك المذكور مدرسةً للاتينية والعربية بإشبيلية في سنة 1254 لتعليم العربية ومُختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغة من طبّ ورياضيات وفلسفة وغيرها، وجَلَبَ إليها طوائف من العلماء والمُترجمين المُسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت إمرته وإشرافه الشخصي والمُباشر[23] ويذكر له مُؤرّخوه أنه قد استقدم كذلك إلى قصره عدداً من هؤلاء المُتخصِّصين ليتابعوا، بعناية خاصة منه، مشروع

---

(21) Danniel. Norman, *The Arabs and Medieval Europe*, London, 1975, 55.

(22) Millas Vallicrosa. J. M, «El literalismo de los traductores de la corte Alfonso el Sabio», *Al-Andalus*, 1933, I. 155-185.

(23) Cierre. M. De, *op. cit*, 27.

مدرسة طُلَيْطلة لترجمة علوم العربية، وليتجاوزوه بكثير[24] وإذا علمنا بأنه كان لهذه المدرسة إشعاع كبير بين أوساط كثير من العلماء الغربيين الذين قصدوها للتزوُّد بعلوم العرب والإسلام[25]، أدركنا مدى الأهمّيّة التي اكتساها مشروع الملك ألفونسو العاشر للاستشراق الإسباني، ومكانته الشخصية داخله[26] عندما تجاوز علماؤه هذه المدرسة.

ما هي أهم دلالة لهذا العمل «الألفونسي» السلطوي والعلمي للاستشراق الإسباني؟ عندما أمر ألفونسو العالم بتأسيس المدرسة المذكورة، ورعاها عن قرب، فلقد زُوِّد هذا الاستشراق بإمكانات مُهمّة، فيما يرجع إلى تأسيسه وتنظيمه. وعندما أمر كذلك بنقل علوم الإسلام إلى القَشْتالية بدلاً من اللاتينية، مُدْلياً بدلوه الشخصي بين المُستشرقين الإسبان بتأليفه بهذه اللغة[27]، فلقد أسهم مُبكِّراً في التقليل من قوة سيطرة اللاتينيين واللاهوتيين على ذلك الاستشراق[28]، ليتيح له فرصاً مُهمّة للانتشار والتداول بين جميع المُتعلِّمين من أبناء جِلْدته، على قلتهم في ذلك الوقت.

وتقتضي الإجابة عن السؤال المطروح ألا نغفل كذلك معنى هذا الشغف الملكي بالإسلام وعلومه الذي يتحدث عنه مُؤرِّخوه ودارسوه، والواقع أننا لم نقف على عناصر كفيلة باستيفاء هذا المطلب، غير أن ذلك لا يمنع من أن ننظر إلى هذا العمل ضمن تصوُّر السِّياق العام لمرحلته لعلوم الإسلام وآدابه. لقد عَبّر هذا الاهتمام، في تلك المرحلة، عن حاجة إسبانيا إلى الطِّبّ والحساب والهندسة والفلك والآداب الإسلامية، وعن ضرورة مواكبة الاستشراق الإسباني لهذه الحاجة، لإنتاجها وتسويغها ولدى المجامع العلمية في تلك المرحلة،

---

(24) Cierre. M. De, *op. cit*, 27.

(25) Cierre. M. De, *op. cit*, 25.

(26) Bosch. Vilá. J, *op. cit*, 183.

(27) Cierre. M. De, 23.

(28) لا يعني ذلك أن هذا الاستشراق قد تخلَّص تماماً من إنتاج نفسه داخل هذه اللغة وبواسطتها، كما لا يُعبِّر ذلك عن أية خُصُومة لدودة بين هذا الملك واللاهوتيين أو الكنيسة، بقدر ما يعني أن استشراقنا قد اختار ـ ابتداءً من هذا التاريخ ـ التعبير عن جزء من منتوجاته باللغة القَشْتالية.

وبذلك انتظم الاهتمام ذاته ضمن هاجس تكوين الذات الإسبانية وآليات هذا التكوين، ولم تكن مُختلف تلك العلوم والآداب لذاك الاهتمام بغريبة عن هذه الذات، بل هي الذات نفسها، وقد لَبِست لِباساً عَربيًّا أضحى من اللازم تجريدها منه بدراستها وترجمتها إلى الإسبانية؛ لردها إلى أُصُولها اليونانية، وتسويغ تقديمها إلى ورثتها الشرعيين من الإسبانيين وغيرهم من الأوروبيين[29]، وبذلك لا يدور هذا الاهتمام على العربية والإسلام، بل يتمحور على الذات الغربية بمُقوِّماتها النَّصرانية والهيللينية، ويتمركز عليها، مُشتغلاً في كلّ هذا وذاك بآلية السَّطْو والتملُّك لاسترداد تلك العلوم والاستحواذ عليها[30].

وبذلك دارت الترجمة خلال هاتين المرحلتين المذكورتين حول التعرُّف على الإسلام من أجل تيسير مُواجهته ونفيه وإلغائه تارةً، وبهدف الاستحواذ على أجزاء من ثقافته واستيعابها تارةً أخرى، ضمن استراتيجية تكوين الذات الإسبانية النَّصرانية وتأسيس هُويّتها، بالنظر إلى نقيضها ومُخالفها وهو الشرق والإسلام الذي تخشى من قوته على خرقها وتقويضها.

---

(29) من المعروف أنه حَجَّ في هذه الفترة كثير من الأوروبيين إلى طُلَيْطلة للبحث عن مصادر هذه العلوم ومظانها.

Dugat. Gustave *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIX siécle précédée d'une esquisse historique des études orientales,* Paris, 1868-70, p.VI.

(30) ذهبت مانثَاريس دي ثيري - وهي مُصِيبة في ذلك - إلى أن الاهتمام بالمُؤلّفات العلمية العربية توخَّى في هذه الفترة، «البحث فيها عن الموروث الإغريقي» M. De Cirre, 23 ويمكن أن نُدرِج في هذا الصدد انتحال اللاتينين للمُؤلّفات العلمية العربية ونسبتها إلى أنفسهم أو إلى أسلافهم اليونانيين، ولعل الأمر في ذلك يتعدى جهل هؤلاء أو سوء طويتهم، مثلما ذهب إلى ذلك نورمان دانييل ليعبِّر عن اضطرارهم إلى هذا الانتحال، ألم يرفض «بترارك» أن يتداوى بالطب أو بالصيدلة العربية قائلا لأحد أصدقاءه: «أرجو منك فيما هو خاصّ بي ألا تعتمد على عَرَبك»، إرنست رينان، **ابن رُشْد والرشدية**، س.ذ، 338.

الفصل الثاني

المُجادلة النَّصرانية للإسلام
رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكِنْدي

المُجادلة الدينية في الأندلس

1 . ذهبنا في مُقدّمة الفقرة المُخصّصة للترجمة بوصفها رافداً من روافد تشكل تَصوُّرات الاستشراق الإسباني لموضوعات إنشائه، إلى أنه خلال المرحلة المُمتدّة فيما بين القرن الثالث عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين، اشتد الاهتمام بالمُجادلة والتبشير الدينيين بالأندلس وإسبانيا. والواقع أن هذا الاهتمام يعود إلى فترات سابقة عن هذه المرحلة، ويمتد كذلك في مُختلف المراحل التي تلتها؛ فلقد اضْطُرّ الإسلام بوصفه ديناً وحضارة، منذ أن وجد بالأندلس، إلى الالتقاء باليهودية والنَّصرانية مُتَّخذاً في ذلك أشكالاً عديدة للتعبير عن هذا اللقاء ومواكبته، ومنها شكل المُجادلات والمُناظرات الدينية بين جميع هذه الأديان. وقد جادل المُسلمون واليهود والنَّصارى بعضهم بعضاً ليحقّقوا بذلك هدفين اثنين مُختلفين ومُتلازمين في الوقت ذاته، أوَّلُهما، رغبة الأديان الثلاثة في تأسيس أقسام من ذاتها ومَعرفتها، من خلال تمثّل مُختلف عناصر الائتلاف والاختلاف بينها، بقصد استيعابها أحياناً، وتفنيدها ودحضها وإقصائها أحياناً أخرى. وثانيهما، مُواكبة مُختلف الضرورات التاريخية والاجتماعية التي أَدَّت بهم إلى التعايش وإلى التحارب من أجل المُثاقفة فيما بينهم تارةً، ومن أجل الرغبة في فرض سيطرة بعضهم على بعض تارةً أخرى. غير أن هذه المُثاقفة لم تَنْسحب مُطلقاً على أهم مُعتقدات هذه الأديان الثلاثة ولا على بُؤرتها، ثم إن كل واحد من هذه الأديان يدَّعي لنفسه صحة احتكاره خطاب الله للإنسان، وصِحّة قراءته،

مُنْكِراً ذلك على غيره[1]، كما أن تَصوُّرات كل منها للنُّبُوّة وللربّ، ولرسالتها الدينية والدنيوية، تفترق فيما بينها، وتتمايز عن بعضها؛ لذلك شكّلت هذه التَصوُّرات ـ في الغالب ـ موضوع مُجادلة هذه الأديان لبعضها وبُؤْرته.

ولا يُمكن أن نعنى في هذا الصدد بالتأريخ للمُجادلات والحوارات الدينية بالأندلس[2] فموضوعنا لا يقتضي ذلك، ولا يُمكن أن يحتمل في هذا الصدد أكثر من التعريج على بعض السِّياقات التاريخية لتكون نُصوص هذه المُجادلات

(1) غنيٌّ عن البيان أن الإسلام يعترف باليهودية والنَّصرانية، ويُقِرّ باختلافهما في الشرائع، وبحقهما في هذا الاختلاف. ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ [المَائدة: 48].
كما يُؤكّد القرآن الكريم كذلك على أن الدين اليهودي والدين النَّصراني يَصدُران عن المصدر ذاته الذي يصدر عنه الدين الإسلامي فيما يرجع الى المُعتقدات.
﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ﴾ [الشّورىٰ: 13].

(2) أرَّخ لهذه المُجادلات ـ ضمن رُؤى مُتباينة ـ كثير من مُؤرِّخي الأديان، ودارسي أفكارها بالأندلس وإسبانيا، ويُمكن أن نُمثّل على هذا الأمر بالمَجهُودات التي بذلها كُلّ من: ب. هارفي، وفان كُونينْكزفِلد، وخيرارد فيخرز، وميغيل دي إبّالثا، ولويس كاردياك، وجاين إل كولي، ورون بركاي، وماريبيل فيرو، على سبيل المثال لا الحصر بطبيعة الحال.

Harvey.L.P, *The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609*, A Study based on the Extant Manuscripts in Arabic and Aljamia. Thesis doctoral.Oxford, 1958. unpublished

وهذا العمل هو أُطروحة غير مَنْشورة، ومع ذلك فإن كثيراً من الباحثين في موضوع النُصوص الدينية الأندلسية المُوريسكية ودارسيها يُحيلون عليها كثيراً وباستمرار، وقد وقفت على فصلين منها، ترجمهما إلى الفرنسية ميغيل دي إبّالثا.

Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie (I.H.A.C)-Madrid. (C.E.H.A)-Tunisie 1973.Préparé par Miguel de Epalza et Ramón Petit

Van Koningsveld.P.Sj, «La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII.- Huellas Toledanas de un «Animal Disputax», *Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes,* Toledo, 1989, 107-129.

Van Koningsveld and Wiegers.G.A, The Polemical Works of Muhammad Al-Qaysi (Fl.1309) and their Circulation in Arbic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century, *Al-Qantara,* 15, 1994.

Epalza.M.de, «Notes pour une histoire des polémiques anti-chretiénnes dans loccident musulman», *Arabica,* 18, 1971, 99-106.

= Epalza.M.de, *La Tuhfa, autobiografía y polemica islámica contra el cristianismo*

والحوارات ومَتْنها، كما أننا لسنا مَعْنيين كذلك بدراسة المُجادلات التي جمعت بين الإسلام واليهودية، أو بين النَّصرانية وهذا الدين الأخير أيضاً، فما ابتغيناه هو الوقوف عند مُساجلة النَّصرانية للإسلام بالأندلس، من حيث كونها رافداً من أهم روافد الاستشراق الإسباني المُشكِّلة لجزء من تاريخه الوسيط، ولبعض أُسس تَصوُّراته لمَوْضوعه، والتي سنجدها تتردد بكيفيات مُختلفة في تناول الحديث عن هذا الاستشراق للفكر الإسلامي الأندلسي. ولا غَرْوَ في ذلك، فلقد شكَّلت المُجادلة المذكورة مجالاً خِصْباً وفَّر للمُستشرقين الإسبان القُدماء إمكانية صِياغة تَصوُّراتهم لهُويّتهم ولغَيْرِيّتهم في الوقت نفسه، فما هي هذه التَصوُّرات؟ وكيف تم إنتاجها؟ وكيف ضَمِن لها مُنتجوها القوة الكفيلة بدَيْمُومتها واستمراريتها في تغذية استشراقنا بتَصوُّراته ومدِّها بها؟

2. تقتضي المُعالجة التمهيدية لهذه التَّساؤُلات الإشارة إلى مُشكلة يطيب لدارسي السِّجال الديني بالأندلس الوقوف عندها والاهتمام بها، وتدور هذه المشكلة حول مدى صِحّة نسبة بعض نُصوص هذا السِّجال إلى أصحابها الذين اشتهروا بتأليفها، ومدى صحة ما تحمله وترويه من وقائع وأحداث هذا السِّجال ونتائجه[3]، ولسنا معنيين بهذا الهاجس ذي الطابع التاريخي والفيلولوجي رغم أهمّيّته، ما دام لا يُؤثِّر بأيّ صورة في موضوع درسنا؛ أي في مضامين هذه

= *de Abdallah al-Taryuman (Fray Anselmo turmeda), Atti de la accademia nazionale de lincei*, Roma,1971. Parte.I, Cap.V.

Cardaillac. L, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad. Mercedes Garcia Arenal, Madrid, 1979.

El Koli. Jane, *La polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lopé Obregou,* Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle. Université Paul-Valery. Montpellier III.

Barkai. Ron, «Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas», Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, *BREPOLS,* Belgium, 1994, 1-27.

Fierro. Maribel, El islam andalusí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo, Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, *BREPOLS*. Belgium, 1994, 53-98.

(3) يجري هذا الأمر على أغلب الدارسين الذين نُحيل على أعمالهم في هذا الصدد، وعلى سبيل المثال فلقد أثبت النقد الفيلولوجي لكلاوس رينهاردت بأن المُجادلة الدينية التي دارت بين الفقيه المُسلم أبي طالب السَّبْتي والرَّبّي اليهودي قبل أن يتنصَّر بإسبانيا =

النُصوص، وتَصوُّراتها، وكذا في منهجية إنتاجها واستراتيجيتها، فلا يَهمُّنا أن تكون هذه النُّصوص من وضع من نُسبت إليهم، أم أنها قد انتُحلت ودُسَّتْ عليهم. ولا يهمنا كذلك أن تكون تعبيراً حقيقياً عن مُساجلات جرت في الواقع وانتهت بانتصار هذا المُساجِل النَّصراني أو ذاك المُجادل المُسْلم، أم أنها مُجَرّد إنتاجات للخيال الأدبي الشعبي أو العالم، فمن الطبيعي أن يكون شكل ومُحتوى هذه النُصوص في النهاية وليد غرفة الدراسة[4]، سنعنى فقط بدلالة هذه النُصوص في تصويرها للذات النَّصرانية وللغَيْرِيّة الإسلامية من خلال تَناوُلنا لمُحتواها ولمنهجها ولاستراتيجيتها، وللقيام بذلك سنعتمد قِسْماً مما تركه رامون يول Ramón Llul ورامون مارتي Ramón Martí، من النَّصارى، من إرث كتابِيّ ومسلكيّ في هذا الموضوع، إلى جانب كتاب فقيه شاطبة خوان أندريس Juan Andrés، الذي عُرف بانقلابه عن الإسلام إلى النَّصرانية، وقبل كُلّ هذا وبعده، سنتناول رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكِنْدي، بوصفها النصّ المفتتح لِتَشُكُّل التصوير المعني والمُهَيْمِن عليه.

= صَمْويل المَغْربي، والتي انتهيا فيها الى أن الدين الحقّ هو النَّصرانية، هي على الأرجح من وضع الخيال الأدبي للراهب الدومينيكاني، ألفونسو بوين أومبري Alfonso Buenhombre الذي ادَّعى نقل هذه المُناظرة من العربية الى اللاتينية، بينما رام في الواقع بهذا الانتحال الإسهام في تنصير المُسلمين واليهود على السواء.

Reinhardt. Klaus, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo», Diálogo filosófico-religioso, *op. cit*, 192. 194. 210.

وتساءلت مربيل فيرو بشأن جواب الباجي على رسالة راهب فرنسا، مثلما تساءل قبلها عبد المجيد التركي وآخرون؛ هل حقاً وُجدت هذه الرسالة أم أن الموضوع الحقيقي لرد الباجي ما هو إلا مُواكبة أدبية لشعور الإسلام بالأندلس بخطر النَّصرانية والصليبية الفرنسية عليه، وبضرورة الاستعداد لمُواجهته؟ ومن خلال مُقارنتها لمحتويات جواب الباجي على رسالة الراهب المَزْعومة افترضت الباحثة أن الجواب يُمكن أن يكون مُجرّد رد فعل ضد رسالة عبد المسيح الكِنْدي. Fierro. M, *op.cit*, 66-68.

(4) فان كُونينْكزفِلد. ب. ش، "الأسرى المُسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة"، نص الخطاب الافتتاحي لتقلُّد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا. ليدن، 4 فبراير 1993، ص 11 من النُسخة التي أهداها إلينا المؤلف. لقد نشرنا له هذا العمل ضمن العدد الخامس من مجلة: **دفاتر الشمال** التي كنا نسهم في إدارة تحريرها، تطوان، 2002، 19-32.

2-1. وتقتضي المُعالجة التمهيدية لهذا الموضوع كذلك توضيح ما نفهمه ونقصد إليه من استخدامنا لمُصطلحَي: المُجادلة والحِوار؛ فالمُجادلة ـ التي نُعبِّر عنها كذلك بمُرادفها السِّجال ـ تستمدّ مَعناها من الوظيفة التي تقوم بها للتعبير عن مُواجهة النَّصرانية والإسلام لبعضهما بعضاً، وفي مُواكبتها لهذه المُواجهة وتأجيجها. والواقع أن هذا المعنى لا يُخالف المعنى المُعْجمي والاشتقاقي الذي خَوّلته لها المعاجم العربية والأجنبية على السواء بل يُطابقه؛ فالجدل في لسان العرب هو: اللَّدَدُ في الخصومة، والقُدرة عليها وهو: شِدّة القتل[5]، ولا تختلف هذه المعاني كثيراً عن مدلول الأصل اليوناني لمُصطلح Polémique[6] وبالفعل، فلقد كادت بعض المُجادلات الدينية بالأندلس أن تتَّخذ شكل مبارزة بين فارسين يتغيَّا كلاهما تحقيق النصر لمُعسكره، أي لدينه[7]

2-2. أما الحِوار الديني، فإنه يستمدّ معناه في الميدان الذي يعنينا من وظيفتين مُختلفتين ومُتداخلتين في الوقت نفسه، تكفَّل بالتعبير عنهما وإنجازهما ومواكبتهما؛ فلقد عرفت الأندلس في هذا المضمار ما يُمكن أن نُسمّيه بالحوارات الدينية الشعبية التي انعقدت بين المُسلمين والنَّصارى واليهود، بوصفها نتائج طبيعية لمُختلف العلاقات البشرية التي لا مَحالة جمعت بين كل هؤلاء في حياتهم العامّة، ويتميز هذا النوع من الحوار عن المُجادلة من حيث كونه يهدف إلى البحث عن مجال للتفاهم داخل تعدد وجهات النظر الدينية المُختلفة بطبيعتها، فلم يكن يقتضي غالباً ولا مغلوباً بقدر ما كان يستلزم الاحترام المُتبادل، وتجنُّب جميع أشكال العنف والقهر الكلامي والنفسي لخدمة المصلحة العددية لهذا الدين أو ذاك[8]

---

(5) «والجَدْل: الصَّرْع. وجَدَلَه جدلاً، وجدله فانجدل وتجدَّل: صرعه على الجدالة». «وساجَل الرجلَ: باراه [. . .] فإذا قيل فلان يُساجِل فلاناً فمعناه أنه يخرج من الشرف مثل ما يخرج الآخر، فأيّهما نَكَل فقد غُلِب». ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، 1955.
«جَدَلَ جَدْلاً: اشتدت خُصُومته، وجادله مُجادلةً وجِدالاً: ناقشه وخاصمه»، جميل صليبا، **المُعجم الفلسفي**، بيروت، 1982، 289.

(6) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 13Ed. 1980.

(7) وبصفة خاصة المُجادلات الدينية العالِمة Barkai. R, *op.cit.* 2

(8) *Ibid,* 3. 19.

كما عرفت الأندلس حِوارات دينية أخرى لم يكن لها من الحِوار غير الشكل[9]، وغير ما تُصرِّح به وتحاول إيهامه لمُنتظريها؛ فلقد اجتهد أصحابها في إخفاء استراتيجيتها باعتماد معجم الحوار وتركيباته، والابتعاد عن معجم المُجادلة وأساليبها، للاقتراب من أخلاقيات المُناظرة ومَنطقيّاتها[10] تُبرم هذه الحوارات عُقوداً مع قرائها، مفادها أنها تعبير دقيق وأمين عن مُناظرات جرت بالفعل بين مُمثّلي الأديان بالأندلس، للنظر بكل حرية ومن دون أي إكراه أو تعسُّف، وضمن صداقة حميمة وعميقة، في صحة ما يَعتنقه كُلّ طَرَف منهم، ثم تشرع بعد ذلك في تقديم المُناظرة وتوجيهها الوجهة التي تكون قد صادرت عليها ضِمْناً لا صراحة، لكي تنتهي إلى أن جميع المُتحاورين قد انتهوا إلى أن الدين الحق هو النَّصرانية، وأنهم قد التزموا به عندما هتفوا بصوت واحد: إن الله واحد وأب خالق ومالك لجميع المخلوقات[11] ذلكم هو عين ما نقف عليه بالمُحاورة التي كتبها رامون يول، مُوْهِماً قارئه بأنها قد جرت بالفعل، ومِمّا لا شك فيه أن رامون يول قد رام بهذا العمل إقناع قُرّائه النَّصارى بصحة مُعتقدهم، ودغدغة أحلامهم بتنصير

---

(9) لم تكن حواراً Diálogo بل مُحاورة للذات Dialogismo، كما ذهب إلى ذلك بحقّ رون بركاي عندما استعار هذا المُصطلح من أحد كِبار علماء المُعجم الإسباني للقرن السابع عشر، Sebastián de Covarrubias، الذي يرى بأن المُحاورة هي "الشكل البلاغي الذي يَنتج عن حديث المرء إلى ذاته، عندما يطرح أسئلة ويجيب عنها بنفسه، وكأنه يتعقَّلها مع غيره"

«figura de retórica, cuando uno hablando solo se haze preguntas y buelve respuestas, como si razonasse con otro»

Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de lengua castellana o española,* Madrid, S.F, 469.

Barkai. Ron, «Diálogo». *op.cit,* 2.

(10) وضع طه عبد الرحمن ضِمْن مجال مُغاير لما نهتم به الآن قواعد منطقية وأخلاقية للمُناظرة في كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الرباط، 1987، 63-91، غير أن المُناظرة بين الأديان المُختلفة لا تحترم هذه القواعد ولا تلتزم بها إلا بصفة جزئية؛ لأنها لا تُراهن في الواقع على تحصيل الحقيقة واقتسامها، والالتزام بمُقتضياتها.

(11) «Y queue así como hay un dios tan sólo, padre, creador y señor de cuanto exsite!»

Ramon Lull, *Libre del gentil e los tres savis,* Obres essencials, I. Barcelona, 1957. 1057-1142.

والنص مأخوذ من:

Batllori. S. J, *Antología Ramón Lull,* Tad, DE Savedra. A.M. y Samaranch. F. T. II, 1961, 384.

المُسلمين والقضاء على الإسلام، انطلاقاً من التصوير الذي رامه من المُحاورة لهذا الدين؛ فيكفي في نظره إشراك المُسلمين في تفسير الإسلام والنَّصرانية وتوضيحهما لهم، لكي يَعلموا بأن ما يَدينون به ليس أكثر من مُعتقد مُنْحرف عن الأصل ـ النَّصرانية ـ التي عليهم أن يعودوا إليه ليحظوا برضا الرب[12]

---

(12) وبذلك يصير الإسلام على يد رامون يول، مثلما صار لغيره من النَّصارى الذين سبقوه والذين خَلَفُوه، بما في ذلك المُستشرقون الإسبان، هرطقةً نصرانيةً باتت الحاجة ماسة إلى توضيحها لكي يعود الهراطقة المُسلمون إلى الصواب. وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أن هذا التصوير للذات النَّصرانية وللآخر الإسلام لم يعرف أي تَحَوُّل نوعي دال في مُختلف تَناولات تلك الذات لهذه الغَيْرِيّة، فهذا الأب يواكيم مبارك Youakim Moubarak الذي يَشْتَهِر بهاجس التقريب بين النَّصرانية والإسلام، عندما يُوضح للمُسلمين المعنى الحقيقي والعميق لمُعتقدهم؛ فإن هذا الأخير يلتقي بالضرورة مع الحقيقة النَّصرانية.

Pentologie islamo-chrétienne, T.III, Islam et le dialogue islamo-chrétien, Beyrouth, 1992. 125-137.

وعبثاً يُحاول الراعي (القَسّ) Pasteur جورج تارتار G. Tartar إقناعنا بأنه يسعى كذلك إلى الاهتمام بنفس التقريب، فما فتئ الإسلام يتحوَّل على يديه في حواره المزعوم معه إلى هَرْطقة مُحَمَّدية؛ ما دام يَطعن في الأصل الإلٰهي للقرآن، وفي شخص رسول الإسلام مُحَمَّد (ﷺ).

Tartar. George, *Bulletin Evangile-Islam,* 15 année, N.70, Mai, 1995.

«Le Coran n'est pas d'origine divine [...] Il n'est pas un livre complet, indépendant, qui se suffit à lui-même. Il se refère constament à la Bible, et il ne peut être compris que par la Bible».

«Muhammad ne peut être présenté comme le «guide» de l'humanité. Il était un homme pécheur et il devait implorer le pardon de Dieu».

وما زالت الكنائس الغربية الكاثوليكية والبروتستانية تعتمد التصوُّر نفسه للإسلام، وتتَّخذه موقفاً رسميًا لها، وإذ لا يعلو صوتها اليوم بهذا الأمر في قرارات مجامعها، فإنه لا يعلو ولا يهمس بعكسه؛ ليبقى بذلك ثاوياً في مُختلفها، وهذا هو ما يُمكن أن نقف عليه في قرارات المَجْمَع الفاتيكاني الذي عقد فيما بين 1962 و 1965 للكاثوليك، وفي مجلس الكنائس العالمي لسنة 1967 للبروتستانت. لودفيغ، لودفيغ «المسيحية والإسلام: من التصادم الى التلاقي»، مج. **الاجتهاد**، ملف، العلاقات الإسلامية المسيحية في العصر الحديث، بيروت، 1996، 32-36. والجدير بالذكر أن المُؤلّف لم يُخْفِ في آخر مقاله هذا الإشارة إلى أن التعاطي المذكور تتهدَّده حالياً دعوات «العودة إلى الذات».

كلاوس هوك، **تطوُّر رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين**، مُراجعة: رضوان السيد، المرجع السابق، 220-225.

رسالة عبد المسيح الكِنْدي

1. يرى مُؤرِّخو المُجادلات النَّصرانية للإسلام بالأندلس ودارسوها بأن رسالة الكِنْدي، المذكورة سلفاً، قد قامت بدور حاسم في انطلاقها، وفي تَكوُّن أساليبها ومُحتوياتها[13] وحقاً، فلقد شكّلت هذه الرسالة عند وصولها إلى هذه البلاد انقلاباً جذرياً في التَّعرُّف إلى الإسلام، ومصدراً أساساً من مصادر مُناقشته ودَحْضه ورفضه[14]، إلى جانب تكوينها تصوُّراً لموضوعها، الذي هو الإسلام، لم تَزِدْه المُجادلات التي تلتها إلّا تَصَلُّباً من خلال تثبيته وإعادة إنتاجه باستمرار.

وبالنظر إلى هذه الأهمّيّة البالغة التي اكتساها هذا التصوُّر في هذا المضمار، فلقد بات من الضَّروري أن نقف عليه لتحديد عناصره وآليات تكوُّنها. غير أنه، وبالنظر كذلك إلى عدم شُهْرة هذه الرسالة بين مُؤرِّخي الأديان في العالم العربي والإسلامي، فإنه يَجدر بنا أن نُعرِّج على تاريخها، وتوثيقها؛ للتعريف بها، والتمهيد بذلك لمُعالجتها.

1-1. لقد وضع عبد المسيح بن إسحاق الكِنْدي رسالته المُكوَّنة من إحدى وأربعين ومائة صفحة جَواباً جِدالياً على كتاب صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي[15]، الذي دعاه فيه إلى اعتناق الإسلام. وقد هَذَّب الرسالتين للطبع ونشرهما ضمن كتاب واحد، القس أنطون تيان A. Tien مَرّتين في لندن، أولاهما

---

(13) ويمكن أن نُمَثِّل على ذلك بـ:

Alverny. M. Th. de, «La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle.», L'Occidente e L'Islam nelláto medioevo Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo, XII, spoleto 1965.

Koningsveld, *La Apolgía de Al-Kendi, op. cit.*

Fierro, *El Islam Andalusí, op.cit.* 66-69.

(14) ولقد أبرز كُونينْكزفِلد هذا الأمر وتتَبّعه من خلال وقوفه على استخدامات نَصارى الأندلس لهذه الرسالة في مُساجلتهم للمُسلمين، مُستدلًّا على ذلك بشواهد نصّية مُتعدّدة.

Koningsveld, *La Apolgía, op. cit.* 110-111. 121-126.

(15) أحد أبناء عمومة الخليفة العباسي المأمون، بحسب ما جاء في الرسالة. «وقد علمت أصلحك الله علماً حقيقياً أن الذي دعاك إلى ذلك ما يوجبه لنا تفضلك من حقّ حرمتنا بك لما يظهر من رأي سيدنا وسيدك وابن عمك أمير المؤمنين فينا، فهذا أكرمك الله ما لا قوة لنا على شكرك عليه». الرسالة، 25.

في سنة 1880، وثانيتهما في سنة 1885[16] كما نُشرتا كذلك بالقاهرة سنة 1912، وعمل جورج تارتار Georges Tartar بدوره على تحقيق الرسالتين وترجمتهما إلى الفرنسية مُعتمداً في ذلك على ما طُبع منهما وعلى مَخْطوطاتهما العربية والكَرْشُونية [العربية المكتوبة بالسريانية] الموجودة بالمكتبة الوطنية بباريس[17] كما نشر المُستشرق الإنكليزي وليم مُويِر W. Muir تلخيصاً لرسالة الكِنْدي بالإنكليزية مرتين في لندن[18] وبما أن الرسالتين قد ترجمهما بطرس طوليطانوس (الطليطلي) بأمر من بُطرس الموقّر بالأندلس في القرن الثاني عشر الميلادي[19]، فلقد تَوافرت منهما نُسخ لاتينية عديدة، نشر إحداها خوسيه

---

(16) وهي النُسخة التي اعتمدت عليها في هذا البحث [نشكر قاسم السامرائي على تمكيننا من مصورة منها].

(17) «L'Autenticité des épîtres d'Al -Hasimî et d'Al-Kindî sous le calife Al-Ma'mûn (813-834)», *Orintalia Christiana Analecta,* Actes du premier Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980, 205.

Polycoppiée, en Français et en arabe, in: *Buletin des croyants,* Juin 1977, Combs-la-Ville, France.

(18) W. Muir, *The Apology of al Kendi*, Written at the court of al Mâmûn (Circa A. H. 215; A.D. 830). London, 1881-1887.

وقد وُزِّعت هذه الرسالة في المؤتمر السادس للمُستشرقين، حسب ما ذكر ذلك الدكتور قاسم السامرائي. م.س، 59.

(19) يَجْدر التنبيه في هذا المضمار إلى أن مسألة الإنجاز التاريخي لرسالتنا في القرن الثالث الهجري بالمشرق، وانتقالها إلى الأندلس حيث تُرجمت إلى اللاتينية في سنة 1141م، قد باتت مُحقّقة ومعروفة ومشهورة عند بعض المُشتغلين بالأديان وأفكارها في العصر الوسيط من الغربيين، بما لا يترك أي مجال للشك في ذلك. ويُمكن أن نكتفي في هذا المضمار بالإحالة على ما جاء في مقدمة تخريج خوسيه مونيوث سينْدينو José Muñoz Sendino للرسالة المعنية من نُصوص قطعية الدلالة والثبوت، استدل بها على التحقّق التاريخي لهذه الترجمة، ولقد ساق في هذا المضمار من تلك النُصوص مُقتطفات من رسائل بُطرس المُبجَّل الى سان برناردو San Bernardo، يُخبره فيها بتكليفه لبطرس الطليطلي بترجمة الرسالة المعنية بمساعدة بيتروس (بطرس) بيكتافينسي Petrus Pictaviense، كما ساق منها كذلك بعض السطور من تلك الفقرات الخاصة التي كان المُؤلّفون اللاتينيون يضعونها عادة في مطالع كتبهم، يُلَخِّصون بها مُحتوياتها وأهدافها. وكل هذا وذاك، فضلاً عن نص الرسالة ـ بلغته اللاتينية التي ترجع الى القرن الثاني عشر الميلادي ـ في حد ذاته الذي خرجه سينديو المذكور، مُعتمداً في ذلك مخطوطة أكسفورد ومخطوطة باريس، كما هو مُبيَّن في الهامش أسفله، وفيما يُحيل عليه في المتن.

مونيوث سينذينو Jose Muñoz Sendino في مدريد[20] وإذا كان هذا الأخير قد سوَّغ تخريجه لهذين النَّصَّيْن تخريجاً غير نقدي[21] فإن كُلّاً من كونستانثا فارينا وكارميلا ثِيَراميلا Constanza Farina e Carmela Ciaramella قد اقترحتا منذ العام 1980 تحقيق رسالة الكِنْدي على ضوء ما توافر من معلومات مُهمّة عن نُسخها بلُغات عديدة في مكتبات مُختلفة[22].

2-1. أما فيما يرجع إلى الدراسات التي أُخضعت لها رسالتنا، فبالإضافة إلى ما سبق ذكره، يقتضي هذا المقام الإشارة كذلك إلى كل من لويس ماسينيون L. Massignon وجورج تروبو G. Troupeau اللذين عرَّفا بها وبصاحبها ضمن موسوعة الإسلام[23]، وكذلك أ. أبيل A. Abel الذي وضع فيهما مقالاً في روما سنة 1964 لم نستطع الوقوف عليه[24]، كما لا بد من الإشارة كذلك الرد الإسلامي الحديث على هذه الرسالة وعلى صاحبها الذي ألفه خير الدين أبو البركات نُعمان الألوسي[25].

ولقد دافع مُحَمَّد حمدي البكري في الدراسة العربية الوحيدة ـ فيما نعلم ـ

---

(20) وهذه النشرة هي في الواقع عبارة عن تخريج غير نقدي للنص على ضوء مخطوطة:
Oxford. Ms. 184, *Corpus Christi,* ff 272-353

ومخطوطة: Paris. Mas. Lat. 6064, B.N. ff. 83-105.

Jose Muños Sendino, *La apologia del cristianismo de Al-Kendi, Miscelanea Comillas,* 11-12, Santander, 1949.

(21) «La edición, que hago del texto de la traducción latina de Pedro de Toledo, no es crítica, ni, a mi juicio, debe serlo, aislada de las demas obras de la colección de Pedro el Venerable». *Ibid,* 355.

(22) Constanza Farina e Carmela Ciaramella, Per una edizione critica della apologia di Al-Kendi, *Orintalia Christiana Analecta,* Actes du premier Congrès International d'Etudes Arabes Chrétiennes, Colsar, Septembre, 1980, 193-206.

وتُعنى حالياً الباحثة الهولندية إ. دي هاس E.de Haas بجمع مُختلف المخطوطات اللاتينية لرسالة الكِنْدي ودراستها وتحقيقها، وذلك ما أفادنا به ـ مشكوراً ـ فان كُونينْكزفِلد في إحدى مُراسلاته.

(23) E.I, Paris, 1927. E.I2, Paris, 1979.

(24) A. Abel, «L'Aplogie d'al-Kendî et sa place dans la polémique islamo-chrétienne», *Accademia Nazionale dei Lincei*, 321, Roma, 1964.

(25) **الجواب الصحيح لما لَفَّقه عبد المسيح**، تح، أحمد حجازي السقا، بيروت، 1992.

لرسالتنا عن أُطروحة مَرْكزية تدور حول انتحال النَّصارى لرسالة عبد المسيح الكِنْدي في القرن التاسع الهجري ودَسَّها على القرن الثالث[26]، وقد سَوّغ البكري دفاعه عن هذه الأُطروحة بقراءة مُوفَّقة ومُتَّسقة لما تَوافر له من شواهد وعناصر في الموضوع، ولعل من أهمها وقوفه في نصّ الرسالة المُهَذّب للطبع على مفردة «الجرائح»، وعلى تعبير «فكم بالحري» اللذين لم يَرِدا في **لسان العرب** ولا في **القاموس**، ولم يظهرا في العربية إلا بعد القرن الخامس عشر[27].

والواقع أن ما قدَّمه البكري في هذا المضمار لا يكفي مُطلقاً للتشكيك في زمن تأليف الرسالة، ولا في التحقُّق التاريخي لوجود صاحبها، ولا في من يرد عليه هذا الأخير؛ فالظاهر أن كلمة «الجرائح»، مثل تعبير «فكم بالحري» قد تسرَّبا إلى متن الرسالة من نُسّاخها، كما أن نص الرسالة ـ كما بَيّنّا ذلك آنفاً ـ قد وصل إلى الأندلس في مطلع القُرون الوسطى؛ حيث تَرْجمه بطرس طوليطانوس إلى اللاتينية في سنة 1141 لحساب مشروع بطرس المُوقَّر، الذي كان يرمي به صاحبه تعميق المعرفة النَّصرانية بالإسلام، بُغية تحضير مُواجهته وتدبيرها.

مضامين رسالة الكِنْدي ومنهجية إنتاجها

لنعُدْ إلى رسالتنا ونُحاول أن نقف فيها على تصوُّرها للإسلام الذي نذهب إلى أنه تصوُّر لم يزده الزمان إلا تصلُّباً وتكلُّساً، بقدر ما تناولت النَّصرانية غَيْريّتها الدينية الإسلامية لترميم هُويّتها وتدعيم ذاتها.

1. تَدّعي رسالة عبد المسيح الكِنْدي بأنها مُجَرَّد جواب على رسالة عبد الله بن إسماعيل الهاشمي الذي دعا صاحبها إلى اعتناق الإسلام، إلا أنها بالإضافة إلى ذلك تسمح من خلال عبارات كثيرة بالاستنتاج بأنها قد راهنت كذلك على مُنْتَظر آخر؛ وهم نَصارى الشرق الإسلامي للدفاع عن النَّصرانية

(26) البكري. مُحَمَّد حمدي. ح، «رسالة الهاشمي إلى الكِنْدي ورد الكِنْدي عليها»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، 1947، 29-49.
[نشكر مُحَمَّد عبدالله الشرقاوي، من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، الذي مكّننا من مصورة لهذا المقال].

(27) نفسه، 49.

بينهم، وإقناعهم بصحة معتقدهم[28]، وبذلك تَنْدَرج أيضاً ضمن هاجس القلق على النَّصرانية، والخوف عليها من الإسلام[29]، ولذا لم يدَّخر صاحبها جهداً في تأليف الحكايات عن ظهور الإسلام ورسالته الروحية والتاريخية، والتشنيع على رسوله الكريم (ﷺ) وتشويه سِيرته ومُعجزاته، وقد اتَّخذ في ذلك منهج قياس الإسلام ـ بما يتحصَّل له فيه بهذه الطريقة ـ بالنَّصرانية ومُقارنته بها، وفي هذا المقام بَلْوَر عبد المسيح يوسف بن جرجيس الكِنْدي تصوّراً للإسلام في مُقابل النَّصرانية، عبر تشغيل مجموعة من الثُّنائيّات التي ترجع في الواقع إلى الفرق الجوهري الذي أقامه بين هذين الدينين. فأولهما دنيوي ومادي ومن وضع صاحبه، وثانيهما أخروي وروحي ومن وحي الله.

2. وللاستدلال بالأَقْيِسة العقلية والشواهد النصّية على هذه المُصادرة تناول الكِنْدي بالنقد بداية ظهور الإسلام ومُمارسات المُسلمين، وما تضمَّنه النصّ المقدَّس لدينهم ـ أي القرآن الكريم ـ من عقيدة وشريعة، وفي هذا الإطار نسج قصّتين لهذه البداية[30] ليُسوّغ بهما نقده لتلك المُمارسات، ولذلك النصّ.

2-1. "يرجع الإسلام عنده ـ في أولاهما ـ إلى رغبة رجل[31] نشأ يتيماً وفقيراً ووثنيًا يعبد الأصنام بين الوثنيين، فلمّا قَوَّته زوجته بمالها نازعته نفسه إلى أن يدَّعي المُلْك والتَّرؤس على عشيرته وأهل بلده [. . .] ادّعى النُّبوة وأنه رسول

(28) «على أنك تعلم وكلّ من يَنظر في كتابنا هذا». 83 ومعنى هذه العبارة يتكرر كثيراً في الرسالة.

(29) لذلك وجدنا الكِنْدي يُعيِّر النَّصارى الذين يهتدون إلى الإسلام، ويُعيِّر الإسلام بهم كذلك. «فهل رأيت ـ أكرمك الله ـ أو بَلَغَكَ أن من له بصيرة في الديانة [. . .] انقاد إلى غير الديانة النَّصرانية وخرج منها جاحداً مقالته ناكراً معرفته من غير سبب دنيوي ليجرأ(؟) بدينك وسلطانك [. . .] وما تنازعه إليه نفسه من الأمور الخسيسة التي كانت الديانة النَّصرانية تحظرها عليه»، 92.
وعن علاقات الإسلام بالنَّصارى على عهد الخلافة العباسية يراجع: فييه. جان موريس، **أحوال النَّصارى في خلافة بني العباس**، تر. حسني زيني، بيروت، 1990.

(30) خلط فيها بين الواقع التاريخي لسيرة رسول المُسلمين وما لَفَّقه خياله ورغبته في تشويهها والتشنيع عليه (ﷺ).

(31) يتحاشى الكِنْدي ذكر اسم مُحَمَّد (ﷺ) ويستعيض عن ذلك بمُفردات: صاحبك، الرجل. . . إلخ.

مبعُوث من ربِّ العالمين بين قوم بدو لم يفهموا شُروط الرسالة، ولم يعرفوا علامات النبوة؛ لأنهم لم يُبعث فيهم نبي قط"[32]، ولقد قادت هذه الرغبة ـ على حَدِّ زَعْمه ـ صاحبها وأصحابه إلى أن "انصرفوا فرغاً في الغزوات [...] وشن الغارات، والخروج لإصابة الطرق، والتعرُّض لأخذ أمتعة الناس"[33]، ثم إن "الرجل لم يكن له فكر إلا في امرأة يتزوجها [...]، وكانت نِساؤه فيما ظهر -كما قد علمت- خمس عشرة حُرّة وأَمَتين"[34]

وإلى جانب هذه القصة وضع الكِنْدي قصّة أخرى لظهور المسيح عليه السلام، ولسيرته كما وردت في الأناجيل وفي بعض السور القرآنية؛ لكي يتمكّن من مُقارنة هذه بتلك، ومُقابلة تلك بهذه، فمُقابل الوسط الوثني للرسول، وجهاده بالسيف، وحث المُسلمين على ذلك، وزواجه بأكثر من واحدة، بُعث المسيح داخل وسط الرسالة السماوية، ولم يُوصِ أصحابه بأن يَدعوا الناس إليه بقتال، ولم يسمح للنَّصارى بأكثر من زوجة واحدة، وبذلك استطاع الكِنْدي أن يُبَلور بعض عناصر ثُنائيته المذكورة في تصويره للإسلام انطلاقاً من قياسه على النَّصرانية ومُقارنته بها، فبات عنده الجهاد الإسلامي غزواً وطمعاً وجشعاً في الدنيا، مُقابل الزهد النَّصراني فيها وانصرافه عنها، كما أضحت على يده الحياة الجنسية الإسلامية شَبَقاً وفِسْقاً، مُقابل عِفّة النَّصرانية وعُذْرِيّتها[35]، وعلى هذا فلا يمكن للإسلام أن يكون ديناً سماويًّا، ولا يمكن لرسوله أن يكون نبيًّا قد أُوحي إليه، أما انتشار الإسلام وغلبته، فلا يرجع ـ عنده ـ إلى أنه دين الحقّ، بل يَؤُول إلى ذاك الطمع، وإلى هذا الشَّبَق والفِسْق.

---

(32) رسالة الكِنْدي، 32-33.

(33) نفسه، 36-37.

(34) نفسه، 50-51.

(35) تجدر الإشارة إلى أن الكِنْدي قد رجع في الاستدلال على كل هذا إلى القرآن الكريم وسيرة الرسول (ﷺ) والمُسلمين من جِهة، وإلى التوراة والإنجيل وسيرة المسيح عليه السلام وأصحابه من جِهة ثانية. ولقد بَرْهن في هذا السِّياق على سَعة اطّلاعه على جميع هذه المصادر، وعلى قدرة فائقة على اجتثات مُكوِّناتها من سِياقها وروحها العامّة، وتفكيكها وإعادة تركيبها لتحقيق مَراميه وتسويغها.

2-2. وإلى جانب هذه القصة، لم يتردَّد الكِنْدي في صياغة قصته الثانية عن ظهور الإسلام وانتشاره؛ ليُسوِّغ بها هذه المرّة نقده للقرآن، ولكي يعضد بها ـ مَرّة أخرى ـ استدلاله على رفضه لنبوّة مُحَمَّد (ﷺ) وتفنيدها ودحضها. تقول القصة: إنه كان رجل من النَّصارى يعرف بسِرْجيوس أحدث حدثاً أنكره عليه أصحابه فحرموه وأخرجوه، وقطعوه عن الدخول إلى الكنيسة [...]، فندم على ما كان منه، وأراد أن يفعل فِعلاً يكون له به تمحيص عن ذنبه، وحُجَّة عند أصحابه [...]، فلم يزل يتلطَّف بصاحبك حتى استماله وتسمى عنده نِسْطريوس؛ وذلك أنه أراد بتغيير اسمه إثبات رأي نِسْطريوس الذي كان يعتقده ويتديَّن به، فلم يزل يخلو به ويكثر مُجالسته ومُحادثته، ويلقي إليه الشيء بعد الشيء إلى أن أزاله عن عبادة الأصنام، ثم صَيَّره داعياً له وتلميذاً له يدعو إلى دين نِسْطريوس [...]، فلما قَوِي الأمر في النَّصرانية وكاد يتمّ تُوفِّي نِسْطريوس هذا، فوثب عبد الله بن سَلّام وكعب المعروف بالأحبار، اليهوديان المَشهوران بخُبْثهما ومَكْرهما، فأظهرا له بأنهما قد تابعاه على رأيه، وقالا بقوله [...] إلى أن وجدا الفُرصة بعد موته [...]، وكانا قد عمدا إلى ما في يد علي بن أبي طالب من الكتاب الذي دفعه إليه صاحبه على معنى الإنجيل، فأدخلا فيه أخبار التوراة وشيئاً من جُلّ أحكامها وأخبار بلدها، وشنَّعا فيه وزادا ونقَّصا ودسَّا[36]

3. ماذا يتبقّى من الإسلام إزاء هذه القصة؟ لا شيء سوى أنه مُجرّد استمرار لهرطقة نِسْطريوس النَّصرانية، لم تَصْمُد طويلاً أمام المُؤامرة اليهودية التي أجهضتها من داخلها[37] فهذا سِرْجيوس الراهب الضالّ قد علَّم رسول الإسلام

(36) **رسالة الكِنْدي**، 76-78.

(37) يتَّخذ اليهود في المُجادلة الدينية النَّصرانية الإسلامية موقعاً خاصاً، فهؤلا النَّصارى يَتَّهِمُون المُسلمين بإفساد الهرطقة النَّصرانية في الإسلام، مثلما يتّهمهم المُسلمون بإفساد النَّصرانية وتحريفها، فابن حَزْم رأى أن اليهود «دسُّوا هذا الرذل (بولس) لإضلال أتباع المسيح». **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**، بيروت، 1975، 71.

وفي مُجادلة مُحَمَّد القيسي للنَّصارى بالأندلس ـ وهو من أصل تونسي (توفي في القرن 14م) عاش مدة من حياته أسيراً لدى النَّصارى بالأندلس ـ وضمن وضعه بدوره لقصته عن ظهور النَّصرانية، ذهب الى أن هذا الدين كان في أصله ديناً إلٰهيًّا يقوم على التوحيد والتنزيه، قبل أن يتآمر عليه اليهود فيصبح على يد [ربما] مُمَثِّلهم بولس، دعوة ناسوتية، قوامها التثليث والحلول. =

النَّصرانية المُنحرفة عن النَّصرانية الأرثوذكسية، وهذان عبد الله بن سَلّام وكَعْب الأحبار اليهوديان قد استطاعا بعد وفاة هذا الرسول أن يُضيفا إلى هذه الضَّلالة بعضاً من تعاليم اليهودية وشرائعها.

3-1. بعد تلفيقه لهذه القصة لم يجد الكِنْدي صُعوبة تُذكر في صِياغة نقده للقرآن، ودفعه لنُبوة مُحَمَّد (ﷺ)، فلا يُمكن لهذا الأخير أن يكون نبياً ولا رسولاً للرب إلى الناس، ما دام لم يُحقّق الشرطين الضرورين للنُّبُوّة والرسالة، فلم يُخْبِر قطُّ بأمر لم يكن أتى به مُخْبِر قبله، ولم يتنبَّأ بما يكون من الأمور مثلما فعل مُختلف الأنبياء والرسل[38]، كما أنه لم يأتِ بالآيات والعجائب المُمتنعة من مثل ما فعل هؤلاء، وما كان له أن يفعل ما دام قد اعتذر عن ذلك بنفسه في كتابه[39] أما ما اشتهر من مُعجزاته من وقوف الذئب باكياً بين يديه، ومن ذراع الشاة التي كلمته وأخبرته بالسُّمّ المَدْسوس له فيها، ومن فيضان الماء بين يده؛ فليست أكثر من قصص وأخبار كخُرافات العجائز، وشَتّان بينها وبين مُعجزات موسى الذي فلق البحر، وأليشوع الذي أوقف الشمس في وسط الفلك، والمسيح الذي أحْيَا الموتى، ناهيك عن أن تلك الخُرافات لا تجد لها أصلاً في القرآن،

= القيسي. مُحَمَّد، **مِفْتاح الدِّين والمُجادلة بين النَّصارى والمُسلمين من قول الأنبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قروا الأناجيل.** مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر، رقم، 1557 ورقات. 52-55.

وغنيٌّ عن البيان بأن المقصود بـ بولس لدى ابن حَزْم ومُحَمَّد القيسي هو بولس الرسول صاحب رسائل العهد الجديد، التي تُعد من أهم النُصوص التي قعَّدت للنَّصرانية وشرحتها، إلى جانب الأناجيل الأربعة. ولقد كان بولس يهودياً قاسياً على النَّصارى، يتتبعهم بالتهديد والقتل قبل أن يعتنق دينهم. «أنا رجل يهودي ولدت في طرسوس (...) واضطهدت هذا الطريق [النَّصرانية] حتى الموت مُقيِّداً ومُسَلِّماً إلى السجون رجالاً ونساء»، **أعمال الرسل.** 22-م3-4.

(38) نفسه، 53-58. وقد استعرض الكِنْدي في هذا الصدد للاستدلال على دعواه أخبار الأنبياء والمرسلين، وتَنبؤاتهم المذكورة في التوراة والإنجيل؛ من مثل ما فعل موسى، وأشعياء، وإرمياء، ودانيال، والمسيح.

(39) استدل الكِنْدي على هذه الدعوى بجزء من هذه الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ﴾. وتتمة الآية ﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59].

ممّا يدلّ على أنها مُجَرّد أباطيل وأكاذيب تَقَوَّل بها أصحاب هذا المُدّعي عليه[40]، وقبل هذا وبعده فلا يُمكن لذات المدّعي أن يكون نبيًّا ولا رسولاً ما دام المسيح قد أخبر في مُحكم إنجيله المقدس بنهاية النبوة وختامها[41].

3-2. أمّا القرآن الذي يرى المُسلمون أنه أهم مُعجزات رسولهم الأُمّي الذي تحدّى به الناس جميعاً أن يأتوا وَلَوْ بآية واحدة منه، فما هو إلا سَجْع مُنْكَسِر، وكلام مُختلف، وتكبير معاني لا معاني لها، ولا يمكن أن يصمد أمام إمكانية مُحاكاته وتقليده[42]، ناهيك عن أنه مُجَرّد كلام منثور لا نظام له ولا تأليف ولا معنى ينسّق بل هو مُتناقض كلّه ينقض بعضه بعضاً[43]، ويرجع تناقضه إلى أصله ومبدئه اللذين يعودان بدورهما إلى ما علَّمه سِرْجيوس لواضعه، وإلى

---

(40) **رسالة الكِنْدي**، 57-71. وتجدر الإشارة في هذا الصدد ـ رغم أن مقامنا لا يقتضي الرد على الكِنْدي ولا يستلزمه ـ إلى أنه قد انتقى من مُعجزات رسول الإسلام ومن سيرته المشهورتين ما يسمح له ضمن قراءته المُغرضة لهما بالاستدلال على دعواه.

(41) **نفسه**، 70. ودليله النقلي على ذلك هذا القول الذي نسبه للمسيح: «إن جميع الأنبياء إنما تنبأت إلى وقت مجيئي، وعند ظهوري زالت النُّبوات بأجمعها فلا نبيَّ بعدي، فمن جاء بعدي مُدّعياً نبوةً فهو لص خاطف لا تقبلوه». والواقع أننا لا نقف على أثر لهذا القول ـ نصّا أو معنى ـ في الأناجيل المُعتمدة بين أيدي النَّصارى، مثلما لا نقف كذلك على كثير من الأقوال التي نسبها الكِنْدي إلى رسل وأنبياء العهد القديم، ولعله قد تَصرَّف في هذه النُصوص لغرض الغلبة في مُجادلته للهاشمي، أو أنه كان يقتبس من نُصوص مغايرة لما هو معروف الآن، وهذا ما ذهب إليه السامرائي، س.ذ، 60-61، ونرجح من جِهتنا في هذا المضمار أول التعليلين دون ثانيهما.

(42) **نفسه**، 86-87. وقد ذهب الكِنْدي في هذا المقام الى أن «مُسَيْلمة الحَنيفي» و«الأَسْود العَنْزي» و«طُلَيحة بن خُوَيْلد» استطاعوا تأليف نظائر للقرآن، وتلقَّف هذا الاعتراض على إعجاز القرآن أحد مُستخلفي يوسف بن جرجيس الكِنْدي بالغرب النَّصراني وهو، يقول رامون مارتي، الذي وضع ما سَمّاه بسورة تحدّى بفصاحتها فصاحة القرآن وإعجازه. يقول في ذلك: "أعارض قرآن من آخر اسمه الدّال وأوّله الميم، بلسان فصيح عربي مبين [. . .] فليست الفصاحة ولو في النهاية آية ولا معجزة" أورده السامرائي، س.ذ. 89. عن:

Vocabulista in arabico, (Firenze 1871), ed. C. Schiaparelli. xvl- xcil.

(43) **نفسه**، 83.

ما أضافه اليهود إليه وحذفوه منه، وإلى ما ترتَّب فيه من أهواء ورغبات الذين حفظوه وجمعوه[44].

3-2-1. فما تضمَّنه القرآن من عقيدة وشريعة مُوافقتين للنَّصرانية هو مُجمل ما أخذه رسول الإسلام قبل وفاته عن سِرْجيوس، ومن ثَمَّ عن هرطقة نصرانية، وما جاء فيه مُوافقاً لليهودية يَؤُول إلى إضافة كَعْب الأحبار ووَهْب بن مُنَبِّه. أما ما يوجد فيه مُخالفاً لهذين الدينين فهو من انتحال جامعيه وحافظيه، ولقد استشهد الكِنْدي على مَزاعمه هذه ببعض الآيات القرآنية التي عرضت إلى البِشارة بالمسيح ومولده، وإلى اصطفاء الله لبني إسرائيل، وكذا ببعض الآيات الكريمة التي شرَّعت لحياة المُسلمين وقنَّنت علاقتهم بغيرهم، وقد وقف الكِنْدي طويلاً عند هذه المسألة الأخيرة التي شكَّلت عنده إحدى بُؤَر مُجادلته للإسلام فالشرائع والأحكام عنده لا تخرج عن ثلاثة أوجه، فإما أن يكون الحُكْم حُكْماً إلٰهياً وهو حُكْم التفضُّل، وإما أن يكون حُكْماً طبيعياً قائماً في العقل. . . . الجاري مع الغريزة المُلايِم الإنسانية. والوجه الثالث هو الحكم الشيطاني المحال، وهو الجور والشر بعينه[45]، فالحكم الإلٰهي هو شريعة عيسى[46]، والحكم الطبيعي هو شريعة موسى، أما الشرع الإسلامي فما هو إلا خليط من جميع هذه الأنماط التشريعية، فآيات القِصاص في الإسلام أُخذت من الإنجيل والتوراة[47]، في حين أُخذت الآيات التي تَحضّ على الجهاد من الشيطان عندما أضافها المُسلمون

(44) فيما يرجع إلى هذا السبب الأخير طعن الكِنْدي في تَواتر القرآن وحِفْظِه، مُبَلْوراً بذلك مُختلف الشُّبهات التي ما فتئ المُستشرقون يُردِّدونها في هذا المِضْمار حتى الآن. (من مثل شبهة الطعن في عدالة جامعي القرآن، وعدم إدراجهم في هذا الجمع مُختلف الآيات التي تضمَّنتها مصاحف علي بن أبي طالب وابن مسعود. . . إلخ)، وفي مُقابل ذلك دافع الكِنْدي عن تَواتر التوراة والإنجيل وصحتهما، مُنتقياً بعض الآيات القرآنية للاستشهاد على ذلك [يونس 94، البقرة 115] بصورة جعل فيها القرآن يُضادّ نفسه ويُناقضها. نفسه، 78-83. 138-139.

(45) نفسه، 71-73.

(46) نفسه، 72. وقد مثَّل الكِنْدي على ذلك بمُقتطفات من إنجيل مَتَّى الإصحاح الخامس، 44-45، ومن سِفْر الخروج من التوراة بشكل تختلف عبارته دون معناه عما هو مُعتمد عند النَّصارى واليهود اليوم.

(47) نفسه، 73. مُمَثِّلاً على ذلك بتركيب خاص به لمُفردات الآية الكريمة 54 من سورة المائدة، ولمعناها كذلك.

إلى القرآن؛ فلا يُمكن أن يتضمّن خطاب الله للإنسان حَثًّا على الجهاد، ولا يُمكن أن يسمح بمُمارسته بوصفه سبيلاً من سُبُل الدعوة إليه.

3-2-2. ولقد استغلَّ الكِنْدي وجود هذا الخطاب في القرآن الكريم الذي عَبَّرت عنه آية واحدة من آياته، وهي الآية التاسعة والعشرون من سورة التوبة، مستشهداً بمعنى مُفرداتها الأخيرة ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، ووجود خطاب آخر عبَّرت عنه الآيات الكريمة القائلة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: 256][48]، ﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 20]، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: 1]. . . ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]، ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]؛ ليعضد مرة أخرى ما سبق أن ذهب إليه من تناقض القرآن مع نفسه، ومن أن هذا التناقض لا يُمكن أن يُفَسَّر إلا بعبث الأيدي بالنص الأصلي لهذا الكتاب الذي يعود في نظره ـ كما أسلفنا ـ إلى ضلالة الراهب النَّصراني المُتَهرطق سِرْجيوس. في هذا الإطار ـ كذلك ـ أرجع الكِنْدي أسباب انتشار الإسلام إلى الجهاد، واختزلها فيه وفيما يترتب عنه من تهديد وقهر وتقتيل للمُخالفين وللأغيار من غير المُسلمين؛ وذلك لكي يُقارن بين هذا النهج في الدعوة إلى الله وبين طريقة النَّصارى الذين يدْعون ـ عنده ـ إلى دينهم بواسطة التضحية ونُكران الذّات، والاستشهاد في سبيل الله، ممتنعين عن أي شكل من أشكال ممارسة العنف والقهر والضغط على أغيارهم الدينيين[49].

---

(48) تكملة الآية: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾.

(49) وذلك من خلال عرض مُقارن بين تصوره للجهاد الإسلامي ولأساليب الدعوة النَّصرانية، وفي ذلك يقول «فمن هو ـ أصلحك الله ـ أحقّ بأن يسمى شهيداً، ويشهد له أنه قُتل في سبيل الله من قرَّب نفسه قرباناً عن ديانته وقد قيل له اسْجُدْ للقمر والشمس [. . .] من دون الله، واتْرُكْ عبادة الله وكلمته وروحه، فأَبَوا ذلك وبذلوا مهجهم ودماءهم وأموالهم وحياتهم وأهاليهم وأولادهم، أم من خرج طالباً للسلب والسرقة والغنيمة وسَبْي الذراري ونكاح الفُرُوج التي هي مُحرّمة، وشنّ الغارات، ثم يسمّي ذلك جِهاداً في سبيل الله». **الرسالة**، 120، كما استدلّ على ذلك بالإنجيل: «تفضلوا على الناس جميعاً وكُونوا رُحَماء كي تُشْبِهُوا أباكم الذي في السماء، فإنه يشرق شمسه على الأبرار والفُجّار، ويحدر مطره على الأخيار والأشرار»، الذي يُوافق الإصحاح الخامس من إنجيل مَتّى، كما هو مُعتمد بين النَّصارى اليوم.

4. وبذلك ظلّ صاحبنا مُخلصاً لمنهجه في تصوير الإسلام الذي اعتمد فيه بصفة أساسية آليتي القياس والمُقارنة، والاختزال والتعميم؛ قياس الإسلام على النَّصرانية ومُقارنته بها، واختزال الإسلام في بعض تعاليمه وتَمَظْهُراته وتعميمها عليه، وقد اعتمد في ذلك ـ بطبيعة الحال ـ الهُويّة النَّصرانية بوصفها ذاتاً عارفة، مُنْطَلقاً ومعياراً للتعرف إلى الغَيْرِيّة الإسلامية بوصفها موضوعاً لمعرفته انصبّ عليها إنشاؤه وتخيلاته، وعليه فما كان يُمكن للإسلام أن يتجلّى عنده كما هو أو كما يتصوَّر نفسه، بل كما أراد له أن يكون وأن يُمثِّل، إلى أن أضحى على يده هرطقةً نصرانيةً أجهضتها مُؤامرة اليهود وتحريفات المُسلمين الشيطانية.

تِلْكُم هي أهم مضامين رسالة الكِنْدي حول الإسلام[50]، وأهم مُرتكزات وآليات إنتاجها وتحصيلها، ولقد شاء تاريخ تأسيس الأديان السماوية لهُويّاتها ولغَيْرِيّاتها، وتاريخ الاستشراق الإسباني الوسيط، أن تنتقل الرسالة ذاتها إلى الأندلس وإلى الغرب النَّصراني، لتُشكّل بحق أحد الروافد الأصيلة لذاك التأسيس ولهذا الاستشراق، اللذين لم ينفكّا ـ في نظرنا ـ عن بعضهما بعضاً، بل استلزم أحدهما الآخر بمقدار ما اقتضت ذلك مُختلف الضَّرورات التاريخية والروحية لهذا الغرب ولتلك الأندلس.

---

(50) تجدر الإشارة في هذا المضمار الى مسألتين اثنتين:
أولاهما: أن عبد المسيح يوسف بن جرجيس الكِنْدي لم يُغفل تناول مُختلف المسائل العقدية والشرعية الأخرى للإسلام، ومُعالجتها ودَحْضها، وسنقف على بعضها عند غيره من النَّصارى الذين اهتَمُّوا ـ على مَرِّ الحِقَب والعصور ـ بتمثيل ذاتهم وغَيْرِيَّتهم الإسلامية، مُخلصين في ذلك، عن وعي وعن غير وعي، لروح نص الكِنْدي ومضامينه وآليات اشتغاله، بوصفه نَصًّا مُؤسِّساً لتَصوُّراتهم للإسلام والمُسلمين، ومُهيمناً عليها.
وثانيتهما: أن مُجمل تَصوُّرات الكِنْدي للإسلام لا تختلف كثيراً عما وضعه في المُعتقد نفسه سلفه يوحنا الدمشقي (749 م.)، غير أن أعمال هذا الأخير لم تعرف ذلك الانتشار والتداول في الغرب النَّصراني مثلما عرفته رسالتنا. عن يوحنا الدمشقي تراجع مقالة دانييل ساهاس:
Daniel Sahas «The Arab Character of the Christian disputation with Islam. The Case of John Damascus (ca. 655-749)», in, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wiesbaden 1992. 185-206.
التي نقلها إلى العربية جهاد الترك «الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام»، مج. **الاجتهاد**، ملف، العلاقات الإسلامية المسيحية ثقافة الجدل وثقافة الحياة، بيروت، 1995، 109-136.

الفصل الثالث

التنصير والدفاع عن النَّصرانية
مشاريع رامون يول ورامون مارتي

تمهيد

لقد حَدَّدَتْ مُختلف الشُّروط التاريخية للقرون الوسطى علاقة النَّصرانية بالإسلام في الأندلس ضمن اتجاهين اثنين مُختلفين ومُتكاملين ومُتداخلين في الوقت نفسه، أولهما حربي قتالي، وثانيهما سِجالي كتابي؛ فاستشكال النَّصرانية للإسلام بالأندلس من حيث كونه مُعتقداً يُباين مُعتقدها، وتوجُّسها خِيفةً منه بوصفه حضارةً ذات تكاثر وانتشار مُستمرين، أملى عليها أمرين مُختلفين ومُتكاملين أيضاً: أولهما، ضرورة مُتابعة تقليدها الحربي القتالي ضد الإسلام، فيما سُمِّي بحُروب الاسترداد النَّصرانية لأجزاء من الأندلس الإسلامية Reconquista أسفرت في القرن السابع عشر عن طرد آخر الأندلسيين المُسلمين المُسمَّون بالموريسكيين، من أندلسهم التي كانت قد تَحَوَّلت إلى إسبانيا، وثانيهما: ضرورة متابعة تقليدها السِّجالي والجِدالي ضدّ الإسلام للدفاع عن نفسها، وإقناع أصحابها وأغيارهم المُسلمين بِصحَّتها، وهو ما عبَّر عن نفسه في كثير من المُجادلات الشعبية والعالِمة، وكثير من الاجتهادات العقدية والفلسفية التي انصبَّت على الإسلام والمُسلمين.

وغنيٌّ عن البيان أنّ ثاني هذين التقليدين قد استجاب إلى أولهما وواكبه وعبَّر عنه وسوَّغه، وذلك بصياغته لتصوُّرٍ للإسلام لم يختلف في أساسه كثيراً عن تصوُّر عبد المسيح الكِنْدي له؛ فالاستجابة المذكورة لم تُحقق أيّ تحوُّل نوعي في

مضامين هذا التصوُّر، ولا في أساليب إنتاجه وآلياته التي أبرزناها عند مُعالجتنا لرسالة هذا الأخير. وللدفاع عن هذا الطرح نتناول فيما يلي، نَمُوذجين دالَّين من هذا السِّجال النَّصراني للإسلام بالأندلس، اللذين نرى بأنهما قد أسهما حقيقةً في الاستشراق الإسباني، وفي تشكيل تَصوُّراته لموضوعاته التي انصبَّ عليها إنشاؤه.

رامون يول والإسلام

1. يُعَدُّ رامون يول Ramón Llul في مُقدّمة المُفكّرين النَّصارى بإسبانيا الذين عبَّروا عن ذَيْنِك التقليدَيْن بالأندلس في قُرُونها الوسطى، وقد اِنْدَرَج هذا الراهب الفرانسيسكاني بوجه خاص في التَّحوُّلات العميقة التي عرفتها العلاقات الإسلامية النَّصرانية بغرب البحر الأبيض المتوسط في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي[1]، فعندما بدأت دار الإسلام الأندلسية في التَّقَهْقُر السياسي أمام جيوش النَّصارى[2]، وعندما ارتدَّ بعض المُسلمين عن دينهم بما فيهم شخصيات كان لها في هذا الانقلاب الديني مصالح شخصية معلومة[3]، وإزاء تَسَرُّب روح التحرر العقلي مع الرُّشْدية اللاتينية، واحتدام الصراع بينها وبين الكنيسة في المُؤسّسات الدينية والعلمية الكبرى بأوروبا[4]، طمع النَّصارى، واهمين، في تنصير المُسلمين بالأندلس وخارجها[5]، وفي الدفاع بذلك عن نَصرانيتهم القلقة إزاء جاذبية الإسلام، وسحر تفكيره الفلسفي وعُمقه.

---

(1) Dufourk. Ch.E, «La mediterranée et le christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionaire de Ramon Llul», *Estudios Llulianos,* 24. 198.

(2) بحيث سيطروا ـ كما هو معروف ـ على عِدّة جهات منها: جزر البَليار (1235) وبَلَنسية (1238) ومُرْسية (1260).

(3) تذكر بعض الأبحاث والدراسات أن ثمّة مُسلمين بهذه الصفة قد انقلبوا عن دينهم الأصلي إلى النَّصرانية، وهي تُشير في ذلك إلى بعض الأمراء المُوحدين بالأندلس، وإلى أبي سعيد حاكم بلنسية، وإلى أحد أبناء آخر حاكم لميورقة، وإلى المسمّى ميكل ابن ناصر.

Dufourk. Ch, *op.cit,* 11.

Burns. R.I., *Christian and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* Cambridge, 1984, 08-108.

(4) رينان. إرنست، **ابن رُشْد والرشدية**، س ذ، 151، 158، 280، 286، 306.

(5) نتج هذا الطمع عن حلم ووهم وسراب دغدغ بهم رامون يول وغيره من النَّصارى =

2. ضمن هذا المناخ العام، شَرَع رامون يول في وضع مشروعه الضخم لمُواكبة هذه التغيرات، وتوجيهها لخدمة النَّصرانية، وقد سلك في إنجازه لذلك مَسلكين مُتكاملين، أولهما: بذْل الجهد في تعلُّم العربية، والدعوة إلى تأسيس معاهد وجامعات لتعليم هذه اللغة إلى جانب اللغات الشرقية الأخرى؛ لتيسير سبل الإطلاع على الثقافة العقدية والتشريعية والصُّوفيّة والفلسفية للإسلام، وثانيهما: الانخراط الدَّؤوب في مُساجلة المُسلمين، والرَّدّ على مُعتقداتهم وتفكيرهم الديني والفلسفي؛ لنقد الإسلام ودحره، وإقناع كل من النَّصارى والمُسلمين بصحة النَّصرانية، مُتَّبعاً في كل هذا وذاك توجيهات أستاذه في هذا المضمار، سان رامون دي بينيافورت[6] San Ramón de Peñafort. وإلى جانب ذلك وبمُوازاته فإنه لم يكلّ أبداً عن دعوة السُّلطات الدينية والسياسية إلى مُتابعة جهدها الحربي ضد الأمة الإسلامية؛ وذلك بتنظيم مزيد من الحملات الصليبية على بلدانها، شرقيها وغربيها[7]

ولقد نجح رامون يول في إنجاز أقسام مُهمّة من هذا المشروع، فتعلّم

= عواطفهم الدينية لمّا تَصوَّروا بأنهم سيتمكّنُون بكل سُهولة من تنصير المُسلمين واستيعابهم، وهذا هو ما تذهب إليه الدراسات الحديثة التي تناولت هذا الطمع.

Colmer. Eusebi, «La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí», Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, *BREPOLS*, Belgium, 1994. 230-231.

Dufourk. Ch, «La couronne d'Aragon et les Hafsides du XIIIe siècle», *Analecta Sacra Tarraconesia,* 25 1925, 65.

Burns. R.I, *Christian, op.cit.*

(6) وهو راهب دومينكاني سبق رامون يول في تأسيس مدارس لتعليم العربية للمنصِّرين في الأندلس وفي تونس (Studium arabicum de Túnez 1242-1258)، كما أنه اهتم كذلك بمُواجهة موجة التحرر العقلي التي دشنتها الرُّشْدية، مُشكّلة بذلك خطراً حقيقيًّا على الكنيسة النَّصرانية، بحيث دفع توما الأكويني Tomas de Aquino إلى الرد عليها وتفنيدها.

Garcias Palou. Sebastian, *Ramón Llul y el Islam,* Palma de Mallorca, 1981, 439.

(7) «Los reys haguessen lo passatage, e que lo uns anás sobre los sarrains qui són a levant e l'altre sobre los sarrains qui són a ponet», *Libre de Blanquerna,* Garcias Palou. Sebastian, *op.cit,* 441.

العربية على يد مَمْلوك مُسلم، وبذل مَجهُوداً في تأسيس أول معهد للغات الشرقية[8]، واستجابت مُختلف السُّلطات المذكورة إلى دعواته المُتكرِّرة في هذا الشأن، فعملت على تأسيس معاهد وكراسي جامعية مُتعدِّدة لتعليم هذه اللغة[9]، كما استجابت كذلك إلى رغباته في تنصير المُسلمين، فيَسَّرت له إمكانية الدعوة إلى النَّصرانية بين صفوف هؤلاء بمساجدهم في الأندلس، وبمواطنهم في تونس والجزائر[10] ويبدو أنه نجح في إقناع كثير من النَّصارى بصحة مُعتقدهم عندما واجه الرُّشْدية والإسلام في رُدُوده عليهما، وفي مُجادلاته العديدة لهما[11]، وبذلك استحق أن نُدرجه ضمن أوائل المُستشرقين الإسبان والعالميين الذين اهتموا بلُغات الشرق وحضارته، بوصفهما غَيْراً أريد بمعرفته وتقويضه تعميق المعرفة بالذات الغربية النَّصرانية، وتأسيس هُويَّتها وتحديدها، فما هي مضامين خطاب هذا المُستشرق في الإسلام؟ وكيف تمكَّن من بَلْورتها وصياغتها؟ وبماذا توسَّل في ذلك؟

3-1. لقد تَوسَّل رامون يول لتأسيس الذات النَّصرانية الغربية وهُويَّتها، ونقد غَيْرِيَّتها المُتمثلة في الذات الشرقية الإسلامية، بمجموعة مُختلفة ومُتعدّدة من المصادر التي اطَّلع بواسطتها على الإسلام ومُعتقداته. والواقع أن اطلاعه هذا قد

---

(8) Maura.J, «Lo Beat Ramón Llul, fundador del primer colegi de lenguas orientales», *Revista Llulianna,* 2, (1902), 260-266.

(9) أُسست هذه المعاهد والكراسي الجامعية الأوروبية التالية في: باريس، وسلمنقة، وبولونيا، وروما، وأكسفورد، وذلك لتنفيذ قرار البابا كليمنت الخامس الذي اتَّخذه في المَجْمع المَسْكُوني للنَّصرانية بفيينّا Concilio de Vienne سنة 1311-1312.
العقيقي. نجيب، **المستشرقون**، دار المعارف، القاهرة، ج. 3، 122.
ومن المعروف أن بعض هذه الكراسي قد أُنشئت فيما بعد لتكون، أول مراكز الاستشراق.

(10) بحيث أصدر الملك خايمي الثاني صاحب أراغون Jaime de Aragon قراراً في هذا الشأن، مُستغِلًا في ذلك صداقته لأمراء هذه البلاد الإسلامية. والجدير بالذكر أن هذا القرار كان يسمح لرامون يول بمُمارسة التنصير في البِيَع اليهودية. ولقد وقفت على هذا القرار ضمن الوثائق التي ألحقها غراسياس پالاو في كتابه المذكور. 446-455.

(11) والدليل على ذلك هذه المكانة الرفيعة التي تبوّأها في عالم النَّصرانية، والتي ما فتئ يحتلّها حتى الآن.

اتَّسم بكثير من القصور والمُبالغة، رغم ادّعاءاته المُتكرّرة بنقيض ذلك[12]، فمُختلف كتبه التي تركها في دراسته لهذا الدين، وفي التعبير عن مُجادلاته لأصحابه ولتفكيرهم الفلسفي والكلامي، تعكس بما لا يقبل الشك ذاك القصور وتلك المُبالغة، ويُمكن أن نُجمِل مصادره المعنية في اطلاعه النِّسبي والجُزئي على القرآن والحديث، وعلى بعض الشذرات من **فتوحات** ابن عربي ومن نُصوص رُشْديّة[13] والظاهر الذي لا مِراء فيه هو أنه قد اعتمد في معرفته للإسلام على ما أخذه من مملوكه المذكور، وعلى ما جمعه من روايات وحكايات شفوية وشعبية من المُسلمين الذين بقوا بميورقة، مسقط رأسه، بعد سيطرة "خايمي الأول" Jaime I عليها، ومن المُسلمين الذين جادلهم بتونس والجزائر، ومن نُتَفٍ من رسالة عبد المسيح الكِنْدي[14]

---

(12) وذلك باعتراف دارسيه من النَّصارى المحدثين.

Garcias Palou. S, *op.cit,* 386. 409.

ومن المعلوم أن رامون يول كان يصف نفسه ويُقدّمها لمُنتظري كتبه من النَّصارى والمُسلمين بكونه نصرانياً خبيراً في العربية والإسلام.

«De hoc sunt experti aliqui arabeci sarraceni christiani...», ***Liber de fine et maioritate, cap.II contra sarracenos,*** Palmae Maioricarum, 1960, 17-18.

«... homo chtistianus, cujus nomen est Raumundus...», *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar sarraceni,* ed. Salzinger, Moguntiae, 1729, 1.

(13) والجدير بالذكر في هذا المضمار أنه لم يُحِلْ بِدِقّة على القرآن الكريم والحديث الشريف، كما أن معرفته بابن رُشْد دارت حول مُجادلته للرُّشْدية اللاتينية وليس حول الإنتاجات الكلامية والفلسفية الأصيلة للفيلسوف القُرْطُبي، أما فيما يرجع إلى ابن عربي فلقد أخذ منه نُصوصاً كاملة ضمَّنها ـ حسب ما ذكره أسين بلاثيوس وغارثيا پالاو ـ في كتابيه: كتاب الأدلّة *Libre de demostractions* وكتاب أسماء الله المئة *Libre de Cent Noms de Dieu,* Garcias Palou. S, *op.cit,* 365-367.

Asin Palacios, Ibn Masarra y su escuela, *Origines de la filosofía hispano-musulmana,* Obras escogidas, Madrid, 1946, T.I, 209-210.

(14) يذكر رامون يول في كتابه المعنون بـ: **كتاب الغاية** ***Libre de fine*** بأنه قد قرأ هذه الرسالة.

«Unum librum, qui vocatur Al Chindi, ..»

Libre de fine, et maioritate, Cap. De praedicatione, Palmae de Maioricarum, 1960, 102.

بَيْدَ أنه يُمكن أن نُؤكّد من جِهتنا أنه لم يَطّلع على مجموع هذه الرسالة، بدليل أنه قَدّم معلومات غير صحيحة عن ظهور الإسلام وتاريخه سبق أن عرضها عبد المسيح الكِنْدي بدقة وتفصيل.

2-3. ويبدو بأن رامون يول قد اعتَمد هذه الرسالة أكثر مما اعتَمد غيرها من المصادر لتكوين تصوُّره للإسلام؛ فَوَصْفُه لهذا الدين ولرسوله الكريم (ﷺ) وللقرآن باعتباره أهمّ مُعجزة من مُعجزاته، لا يختلف عما سبق أن ذكره هذا المصدر الأساس من مصادر الطعن في الإسلام وفي نبيه مُحَمَّد (ﷺ)، الذي نَعُدّه من جِهتنا مصدراً من مصادر الاستشراق النَّصراني، أو من مصادر علاقة الاستشراق بالنَّصرانية في أوروبا الغربية، ولقد أضحى الإسلام على يده مُجَرَّد دعوة لفَّقها رسوله مما عَلّمه إيّاه ميكولاو Micolau الراهب النَّصراني الكذّاب والمُتَكبِّر[15]، وصار الرسول على يده مُجَرّد شخص عاش مُذْنِباً بين الوثنيين من قومه قبل أن يُخبرهم بأنه يُوحى إليه، ويتحوّل بذلك بينهم إلى نبي يَدّعي رسالة سماوية. وقد اهتمّ رامون يول في هذا المضمار بسيرة مُحَمَّد (ﷺ)، أو بالأحرى اهتمّ باجتثات أجزاء من سيرته (ﷺ) وتحويرها وتوجيهها إلى خدمة أُطروحته التي صادر عليها في هذا الشأن، كما اهتمّ كذلك لتعضيد الأُطْروحة ذاتها باختلاق جُملة من الأكاذيب والأفعال ونِسْبتها إلى هذا الرسول الكريم؛ ففي معرض استثماره للحياة الخاصة لهذا الرسول اجتثَّ كثيراً من عناصرها وعمل على تحويرها بشكل أتاح له أن يجعل من هذا النبي الكريم مُجَرّد فاسق وشَبَقي كثير النساء والخليلات[16]، وفي معرض اختلاقه للأكاذيب ادَّعى بأنه (ﷺ) قد

---

(15) «Mafumet era mercader a avana ab mercaderia en Jerusalén: e en la carrera prés de Jerusaslén estava un fals crestía qui avia nom Micolau, e era resclús [...] e aquí adoctriná Mafumet»

Doctrina Pueril, Cap. De Mafumet, Ed. M. Obrador y Bennàssar. I, Palnıa de Mallorca, 1996, 125.

لقد اختصر رامون يول في هذه العبارات القصة نفسها التي وضعها عبد المسيح الكِنْدي عن لقاء مُحَمَّد بالراهب المُتَهرطق والمحروم، مع تغيير طفيف طال اسم الراهب ذاته، فتحوَّل من سِرْجيوس إلى مِيكولاو، وفي كل هذا وذاك نُلاحظ كيف يقتلع كلاهما ـ يُول والكِنْدي ـ جُزءاً من سيرته عليه الصلاة والسلام (لقاءه الفعلي في طريقه التجاري إلى الشام بالراهب بحيرا) ويُحَوِّرانه بشكل يسمح بنفي نُبُوَّته، واختزال دعوته في نَصرانية مُتهرطقة.

(16) «Fo homme [Mafumet] molt luxiriós e hac. viij. mullers, e hac paria ab moltes fembres», *Doctrina pueril, op.cit,* 125.

ارتكب كثيراً من الأفعال غير الشريفة، وكثيراً من المُحرَّمات، مما لايسمح له بأن يكون نبياً حقيقياً[17]

أما القرآن الكريم فهو كتابٌ يرجع عند رامون يول إلى مصدرين مُختلفين ومُتكاملين، باختلاف ما فيه من تعاليم وأحكام، فما وافق منها العهد القديم والجديد فإنه يرجع إلى ما علَّمه الراهب الكذّاب المذكور لصاحبه الذي أتى به، وما لم يُوافق ذلك فإنه يَؤُول بالضرورة إلى ما أوحاه الشيطان إلى هذا الأخير من تعاليم الفُحْش والبذاءة والفِسْق والتهالك على المَلذّات الحِسّيّة[18]، وتبعاً لذلك فلا يُمكن لهذا الكتاب أن يُشكِّل مُعجزة إلٰهية، ولا يُمكنه أن يستعصي عن تقليده فضلاً عن تجاوزه، خلافاً لما يَدَّعيه المُسلمون[19]

4-1. عندما أرجع رامون يول الإسلام إلى تعليم مِيكولاو وإلى وَسْوَسَات الشيطان فإنه كان يَرُوم إنجاز أُطروحة أخرى في هذا الدين، حيث كان يكفي في نظره إصلاح النَّصرانية الثّاوِية فيه من خلال التعليم المذكور، وتطهيره مما عَلِقَ به من أعمال وتعاليم شَيْطانية، لكي يقترب من النَّصرانية الحقيقية ويَنْصَهر فيها إلى الأبد، فيتنصر المُسلمون، وتتنصَّر معهم بقية الأمم الأخرى[20] ولإعداد هذه

(17) لقد استثمر رامون يول كذلك فتح الرسول لمَكّة، وجهاده ودفاعه عن الإسلام، ودعوته لهذا الدِين بين قومه من الوثنيين، ليحوِّر بطريقته المذكورة كلّ ذلك، وليختلق منها أكاذيبه العديدة في هذا الشأن، بحيث ذكر - على سبيل المِثال لا الحَصْر - بأن الرسول أخذ مكّة بالقوة، وأنه لم يتورَّع عن قتل مُخالفيه.

«Pres Meca de forsa, e tot hom qui no faès, sarrayn, avia a morir», *Doctrina. op.cit,* 126.

(18) «Dicatamen Alcorani [...] quia est rebus vitiosis, obscenis, furtivis et luxuriosis [..] a diabolis est processum», *Liber de acquistione Terrae Sanctae,* Ed. Kamar, 1961, 119.

(19) لذلك ظن يُول بأنه يُمكنه بعون الله أن يأتي بأحسن منه.

«Yo. Ramón Lluyl indigne, me vuyl esforsar, ab ajuda de Deu, fer aquest libre, en qui ha meyllor materia que en l'Alcorà», *Libre qui és de cent noms de Déu,* Ed. Galmés, Palma de Mallorca, 1936, 79.

(20) لقد راهن يُول على تنصير المُسلمين من أجل تيسير السبل لَكَثْلَكة العالم كله، فلم يكن يرى من عائق في وجه تحقيق هذا الهدف غير عِناد المُسلمين وإصرِارهم على دينهم.

Peers. E A, *Ramón Lull, A Biography,* London, 1929, 75.

Southern. R. W, *Western Views of Islam in the Middle Ages,* London, 1971, 62.

الأُطروحة في العقل، ودَغْدَغة الحُلم بإمكانية تحقيقها في الوجود، انطلق من مُصادرتين اثنتين. أولاهما: أن أغلب المُسلمين الذين استطاعوا رفع مستوى إدراكهم ومعرفتهم لا يُصدِّقون بأن مُحَمَّداً يُمكن أن يكون نبيًّا(21)، وثانيتهما: أن المُسلمين يعتقدون نُبوّة المسيح للّه، رَغم عدم اعتقادهم بألوهيته(22)، ولسنا مَعنيين في هذا الصدد بالاستدلال على تهافت هاتين المُصادرتين وعدم صحتهما ومُطابقتها للإسلام والمُسلمين، فتلك أمور معروفة في تاريخ الأديان والأديان المُقارنة، بوصفها من أهم ما يُشكِّل الخِلاف السَّرْمدي بين الإسلام والنَّصرانية؛ بل نحن معنيون بتفسير اعتماد الرجل لهما وانطلاقه منهما للتقريب بين هذين الدينين، ونفي أولهما بصهره داخل ثانيهما، فهل يعود هذا الأمر إلى جهل رامون يول لبعض المُعتقدات الأساسية للإسلام(23)؟ أم أن حُلمه المهووس بتنصير المُسلمين جعله يخدع نفسه ويكذب عليها لأنه اشتهى أن يكون الأمر كذلك، ثم ما لبث أن صَدّق أنه بالفعل كذلك(24)؟

4-2. ممّا لا شكّ فيه أنه قد كان لهذا الحُلم الذي مَلَك على الرجل نفسه وسيطر عليه أثر بالغ في صياغة تلك المُسلَّمتَيْن اللتين لا تَمُتّان بأيّ صِلة إلى الإسلام والمُسلمين، والواقع أنه رام بتشغيلهما تحقيق هدفين مُتكاملين، أولهما: توضيح النَّصرانية للمُسلمين لكي يتيقَّنوا بقُوّة الحُجّة والاستدلال بصحة هذا الدين، وبفساد مُعتقدهم من حيث كونه مُجرَّد انحراف عن النَّصرانية بوصفها أصلاً ما فتئ ثاوياً فيه، وثانيهما: تصحيح الذات النَّصرانية وترميمها، وتوحيد مُعتقداتها لمُواجهة غَيْرِيَّتها الإسلامية، والاستحواذ عليها واستيعابها داخلها، وتبعاً لذلك لم يكلّ رامون يول من الاستناد إلى المُسلَّمَتَيْن المذكورتين لتحقيق هذين الهدفين في أغلب كتبه التي جادل فيها المُسلمين، أو عبَّر من

(21) «Que mayorment aquells sarrayns que saben molt e han soptil engín e qui han elevat enteniment, no creen que Mafumet sia profeta», *Doctrina pueril, op.cit,* 127.

(22) «Sarraceni credunt quod Dominus noster Iesus sit Filius Dei», *Liber de Fine, op.cit,* 14.

(23) لا نستبعد من جهتنا ذلك بل نُرجِّحه.

(24) كانت «القابلية على خِداع النفس» في هذا المضمار بلا نهاية عند يول ومن نحا نحوه من النَّصارى، كما ذهب إلى ذلك بحقٍّ نورمان دانيال.

Daniel. N, *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh, 1960, 258.

خلالها عن مُجادلاته لهم ليُدافع عن أُطْروحته التي تدور حول إمكانية تقريب الإسلام من النَّصرانية، ويُسْر تنصير المُسلمين. ففي كتبه مثل كتاب **العقيدة الفاسدة**، وكتاب **الحكماء الخمسة**، وكتاب **الغاية**، وكتاب **استرداد الأرض المقدسة**[25]، راهن على المُسلمين الذين تَصوَّر بأنهم لا يُؤمنون بنُبُوّة نبيِّهم لكي يدفعوا بهذا الأمر إلى نهايته، فينقلبوا عن الإسلام إلى النَّصرانية؛ وذلك باستثماره لمُختلف الأكاذيب والافتراءات التي بلورها في حقه (ﷺ). وفي هذه الكتب أيضاً، بالإضافة إلى كتاب: **تأملات في الله**[26]، راهن من جِهة ثانية على المُسلمين الذين تَصَوَّر كذلك بأنهم يُؤمنون ببنوة عيسى لله، لكي يتمموا إيمانهم هذا بالاعتقاد في الحلول والتثليث النَّصرانيين فرغم إيمانهم بأن المسيح ابن الله حسب زعمه، فإنهم لا يستسيغون الاعتقاد في التثليث والحلول، ظناً منهم، عن جهل، بأن في ذلك ضروباً من الوثنية والشرك[27]، ويرجع ذلك إلى سببين رئيسيين، أولهما: طبيعة المُعتقد الإسلامي في حد ذاته بوصفه معتقداً حسيّاً لم يَرْقَ كما في المُعتقد النَّصراني إلى تَمثُّل اللّه تَمثُّلاً روحيًّا، وثانيهما: انقسام النَّصرانية فيما يتعلّق بمصدر الروح القدس وعلاقتها بالتثليث والحلول.

4-3. وقد خَوَّل رامون يول لهذا السبب الأخير أهمّيّة خاصة في بعض كُتُبه الجِدالية، والواقع أنه لم يَرُمْ بتلك المُعالجة التغلُّب على الانقسامات المذكورة لكي يتبيَّن المُسلمون طريقهم إلى النَّصرانية، بل رام بها كذلك كَتْلَكة أنواع النَّصرانية وتوحيد ضروبها المُختلفة لتأسيس ذاتها وتقويمها وترويضها على مُواجهة غَيْرِيَّتها الإسلامية، فعندما قَدَّم وصفاً في كتاب **الحكماء الخمسة** لمتكلم مُسلم قاده تفكيره الفلسفي إلى جَحْد مُعتقده الأصلي، وصَعُبَ عليه الاطمئنان إلى

---

(25) *Doctrina pueril*, *op.cit*, 127.

Libre de quinque sapientibus, Ed, Salzinger, 1722, De prologo, 2.

Liber de fine et maioritate, cap.II, 14.

Liber de acquistione Terrae Sanctae, *op.cit*, 118.

(26) *Liber de contemplacío en Deu, De Trinitat, Obres essencials*, II, *op.cit*, 127.

(27) «Sarracemi credunt quod Dominus noster leus»

«Los Hòmens qui han paor e dubte en adorar e creure vós en Trinitat, sì es per ço com han paor qui si en vós creien en Trinitat, que creguesen en tres déus», *Liber de contemplacío en Déu* », *op.cit*, 127.

النَّصرانية لأن حقيقتها لم تكن لتتحصَّل لديه من جرَّاء الاختلاف الذي لمسه في مُناقشاته مع مُتكلِّميها المُختلفين حولها[28]، فإنه كان يتَّخذ من الإسلام ومن حُلْمه في تنصير المُسلمين تَعِلّةً لرفع الاختلاف المذكور، والوصول إلى الهدف المَنشود من غير تضحية بطبيعة الحال بهذا الحلم، فتنصير المُسلمين إذْ يُسهم في تأسيس الذات النَّصرانية وتوحيدها فإنه يُؤَدّي كذلك إلى تحصينها والمُحافظة عليها لذلك لم يكلّ رامون يول من تنبيه هذه الذات إلى المخاطر التي تحفُّ بها جرَّاء انقلاب كثير من النَّصارى إلى الإسلام، نتيجة مُراهنة المُسلمين على ذلك بتأليفهم للكتب التي تُقوِّض النَّصرانية في أعين أصحابها، وبحسن استقبال الوافدين منها عليهم، وتكريمهم ووعدهم إياهم بكثير من الثروات المادية والمَلذّات الحِسِّيّة[29].

---

(28) وهم على التوالي: مُتكلّم كاثوليكي، وآخر أُورثوذكسي، وثالث نَسْطُوري، ورابع يعقوبي.

Liber de quinque sapientibus, op.cit, 2-3.

ولقد دافع رامون يول عن هذه الأُطروحة نفسها عندما ذهب في كتابه: **كتاب الرُّوح القُدس**، إلى أنه على الرُّغم من انسلاخ أحد عُلماء المُسلمين عن دينه وعزمه على اعتناق النَّصرانية، فلقد بقي مُتردداً في تحقيق ذلك نتيجة حُضوره إلى جَلسة جِدالية جمعت بين كاثوليكي وأُرثوذكسي مُختلفين حول مصدر الروح القدس.

Liber de Sancto Spiritu, Ed. Salzinger, 1722, 1.

وتجدر الإشارة في هذا المضمار إلى أن رامون يول كان يرى بأن اختلاف النَّصرانية الشرقية بضروبها المُتعدِّدة عن النَّصرانية الكاثوليكية يُشكّل كذلك عائقاً للنَّصارى في حروبهم الصليبية ضد الإسلام في الشرق.

Southern. R. W, *Western Views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge, 1962, 86.

(29) «Promisisti mihi uxorem et multa alia terrena, si acciperem Legem, Mahometi».

Disputatio Raimundi christiani et Hamar sarraceni, Ed. Salzinger, 1729, 12.

والواقع أن رامون يول قد وقف مُنزعجاً أمام كثرة المُنقلبين عن النَّصرانية إلى الإسلام، وقلة المُغادرين من الإسلام إلى النَّصرانية (نسبة الفرق هي واحد من عشرة باعترافه)، وإذْ فَسَّر هذه الظاهرة بِرَدّها إلى الإمكانيات الجِدالية الإسلامية المتفوقة، وإلى ما في الإسلام ـ على حد زعمه ـ من نزعات مادية وحسية وشهوانية، فلقد استثمر هذا الأمر لتوجيه النقد إلى الذات النَّصرانية، لكي تُحَضِّر نفسها لمُجادلة المُسلمين والرد عليهم، ونُصرة المُنقلبين منهم عن دينهم إلى مُعتقداتها.

رامون مارتي والإسلام

ضمن استراتيجية تأسيس الذات النَّصرانية والدفاع عنها، يحتل رامون مارتي Ramón Martí مكانة مَرْموقة بين مجموع مُفكِّري نَصارى الأندلس والغرب النَّصراني للقرن الثالث عشر الميلادي، الذين اهتمّوا بمعرفة الإسلام بوصفه غَيْراً لهذه الذات؛ وأن معرفته أضحت ضرورية لهذا التأسيس. ولقد أسهمت بداية تراجع سُلطة الإسلام السياسية عن الأندلس[30] في شحذ هِمّة هذا الرجل لامتلاك السُّلطة المعرفية الضرورية لمُجادلة هذا الدين وتمثيله واختزاله في تَصوُّرات مُوحدة ومَكرورة؛ بقصد تيسير إمكانية السيطرة عليه ونفيه وتقويضه في نظر المُسلمين والنَّصارى على السواء. ولا غَرْوَ في ذلك، فبالرغم من تراجعه المذكور فقد كان الإسلام يُنكر على النَّصرانية ادّعاءها احتكار خطاب اللّه إلى الإنسان وصحة تأويله، مثلما كانت تُنكر عليه الأمر نفسه. كما كان لا يتأخر، مثلها كذلك، عن المُراهنة على الاستمرارية والدَّيْمومة بين جميع الناس. وبالإضافة إلى هذا العامل فلقد كان لمُختلف مُحدّدات علاقة النَّصرانية بالإسلام في غرب البحر الأبيض المتوسط ومُقتضياتها التي ألمعنا إليها سابقاً، دورٌ مهمٌ كذلك في تأطير مشروع رامون مارتي وتوجيهه وتحديده[31].

والواقع أن مارتي، فيما يعنينا منه، يكاد لا يختلف كثيراً عن يول إلا فيما يرجع إلى انتمائه إلى النظام الدومينيكاني من الأنظمة المُتعدّدة للنَّصرانية، فكِلاهما قد اهتمّ بالإسلام ضمن المُحدِّدات السابقة الذكر، فما هي مضامين هذا الاهتمام؟ وبماذا تَوَسَّل في إعدادها؟ وكيف تَمكَّن من بَلْوَرتها وصياغتها ليُشكّل بذلك رافداً من أهم روافد الاستشراق الإسباني؟

2-1. يذهب أغلب مُؤرّخي تطور الدراسات العربية والإسلامية بالغرب الأوروبي إلى أن إسهام رامون مارتي فيها بَوَّأته مرتبة «أول مُستشرق أوروبي» على حد تعبير مونتيرت دي فيلار Montert de Villard، وأهم «أستاذ للاستشراق

(30) تراجع هوامش: 1 و2 و3 و4 و5 وما تحيل عليه.
(31) نفسه.

في القرن الثالث عشر» على حد قول أ بيرتيي، A.Berthier، و«دماغ الدراسات اللّغوية» حسب وصف أَنْخل كورتابَرِيّا A.Cortabaría[32] والواقع أنه لا أحد من هؤلاء قد بالغ في تقدير الرجل وإسهامه في مضمار الاستشراق، ولا غَرْوَ في ذلك، فقد توهَّم مثل رامون يول إمكانية تنصير مُسلمي الأندلس وشمال إفريقيا تحقيقاً لحُلم سان ريموندو دي بينيافورت S. Raymundo de Peñafort[33]، وفي هذا الإطار انتمى بأمر من هذا الأخير إلى أحد مراكز الدراسات اللغوية الشرقية[34]، ثم انتقل بعد مُدة إلى مركز الدراسات العربية الدومينيكاني بتونس لمتابعة تعلمه العربية ومُختلف العلوم الإسلامية من عقائد وكلام وفلسفة وغيرها. ويبدو وفق مُختلف الشهادات المُتوافرة حول هذا الموضوع أنه قد أتقن كلاً من تلك اللغة وهذه العلوم[35]، ويُؤكّد ذلك كذلك استخدامه في كتبه عن الإسلام

---

(32) «il primo prientalista europeo»

Villard Montert. De, *Lo studio dell'islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano, 1944, 37.

Berthier. A, «Un maître orientaliste du XIII siècle: Ramón Martí», O.P, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936), 267-311.

Cortabaría, A, «L'étude des langues au Moyen age chez les Dominicains. Espagne. Orient, Raymond Martin», *Mideo,* X, 1970, 225.

(33) الذي كان يحظى برضى مُلوك نَصارى الأندلس، وملك فرنسا سان لويس San Luis ودعمهم.

Colmer. Eusebi, «La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí», *op.cit,* 232.

(34) بميورقة حسب كولمر أوسيبي Colmer. Eusebi، نفسه، 233.

ويرى خاسنتو بوش فيلا ـ ومعه الحق في ذلك ـ بأن شُعَب الدراسات الساميّة بالجامعات الإسبانية Secciones de Filología semítica التي تمنَّى بأن تتحوَّل إلى معاهد جامعية للدراسات الشرقية، Institutos universitarios de estudios Orientales تُمثّل استمرارية طبيعية لمُختلف هذه المراكز Studia Lenguarum orientalium التي كان قد أمر بإنشائها في جِهات مُتعدِّدة من الأندلس، سان ريموندو دي بينيافورت.

Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español». *op.cit,* 181.

(35) عن إتقانه للعربية وعلومها وتفوّقه فيها عن رامون يول:

Garcias Palou. Sebastian, *Ramon Llul y el Islam,* 95-96.

ويُشهد له كذلك إتقانه للعِبرية واللاتينية والكِلْدانية؛ بحيث وُصف بأنه كان: «راهباً في اللاتينية، وفيلسوفاً في العربية، وحاخاماً في العبرية». =

والمُسلمين لمَصادر عربية وإسلامية كثيرة، وإحالته عليها بدِقّة، وتَرْجمته لعناوينها ولأجزاء من مُحتوياتها ترجمة مُلائمة[36]

3-1. وتطرح مُؤلفاته التي سَاجَل فيها الإسلام مُشكلات فيلولوجية كثيرة، فكتابه: **سيف الإيمان ضد المُسلمين واليهود** *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudeos* يتضمن قِطَعاً من كتاب: **ضد الوثنيين** *Suma contra Gentiles* لحليفه في هذا الجِدال بفرنسا القديس توما الأكويني Santo Tomás de Aquino[37]، مما دفع ببعض دارسي هذه المُشكلات إلى الانتصار لنقل أحدهما من الآخر، أو تأثر أحدهما بالآخر[38] وله في هذا المضمار كذلك عمل دال اشتهر بين دارسيه بعناوين مُتعدّدة، مما جعل بعضهم يَتَصَوَّرون بأنها تُحيل على كُتب مُختلفة ألَّفها على دفعات مُتتالية، والظاهر حسب ما انتهى إليه النقد الفيلولوجي والمضموني الذي خصَّها به جوزيب هيرناندو Josep Hernando أنها مُجرّد كتاب واحد تناول فيه الفرقة المُحَمَّدية وأصلها وتَطوّرها، إلى جانب

= Colmer. Eusebi, «La controversia Islamo-Judio-Cristiana en la Obra Applogética de Ramon Martí», *op.cit,* 232. Nota: 10.

(36) Cortabarría Beitía. Angel, «Les sources arabes de - «l'explantio Simboli» du dominicain catalan Ramond Martin», *MIDEO,* 16, (1983).

ومن هذه المصادر نذكر على سبيل المثال لا الحصر: القرآن الكريم، وسيرة ابن هشام، وصَحِيحَيْ مُسْلِم والبُخاري، بالإضافة إلى أعمال الكِنْدي، والغَزالي، وابن رُشْد. وتجدر الإشارة إلى أنه قد تَرجم إلى اللاتينية لهذا الأخير كتابه حول **العِلْم الإلٰهي** الذي اشتهر بين مُحققيه بضَمِيمة «فَصْل المَقَال»، وضمَّن هذه الترجمة كتابه:

Pugio Fidei adversus Mauros et Judeos, Leipzig, 1687. repr. Franebourgh, 1967.

وترجم هذه الترجمة إلى الإسبانية المُعاصرة ونشرهما مانويل ألونسو في كتابه عن ابن رُشْد.

Alonso. Manuel. S.I, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)* Madrid-Granada, 1957, 356-365.

(37) Aquinatis. Thomae. S, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur*. Suma contra Gentiles, 1678.

(38) Robles. L, «En torno a una vieja polémica: «el Pugio-fidei» y Tomás de Aquino» *Revista Española de Teología,* 34, 1974-1975, 35/32-39.

نقد نبوة مُحَمَّد (ﷺ)، ورفضها والاستدلال على زيفها[39]

2. أما مضامين هذا الكتاب[40] فعبارات عناوينه تُلخِّصها وتُفصح في الآن نفسه عن تصوُّر صاحبه للإسلام، فعندما يقول في إحداها: «عن الفرقة المُحَمَّدية» "De Seta Machometi"، أو يقول: «عن أصل مُحَمَّد وتطور غايته» "De origene, progressu et fine Machometi" فإنّه يُضمر ما ذهب إليه النَّصارى من كون الإسلام مُجَرَّد دعوة مُحَمَّدية لفرقة مُنحرِفة عن أصلها الذي هو النَّصرانية، وعندما يضع في آخر العنوان عبارة: «الأدلّة الأربعة على فساد نُبُوَّته [نَبِيّ المُسلمين] وزيفها» de quadruplici reprobatione prophetiae eius، فإنه يُعلن عن غايته من تناول الإسلام، التي هي غاية جِدالية تروم تشويه هذا الدين بين المُسلمين لتيسير تنصيرهم، وتقبيحه كذلك في أعين النَّصارى لتحصينهم ضد جاذبيته، وإقناعهم بصحّة مُعتقدهم.

2-1. ولتحقيق هذين الهدفين المُتكاملين رسم مارتي لمُنتظريه صورةً عن شخص مُحَمَّد (ﷺ) وتاريخه وشريعته، مُتعمداً الخَلْط في ذلك بين الحقيقة التاريخية لهذه الشريعة وتلك الشخصية وبين ما أسعفه به خياله المتربص بالإسلام، ونُصوص أسلافه الذين أَرْخَوا قبله العِنان لأحقادهم الدفينة عند مُجادلتهم لهذا الدين ولأهله، وبهذه الطريقة رفض نبوة مُحَمَّد (ﷺ) لأنها لا تستجيب لنموذج النبوة حسب المُعتقد النَّصراني. وللاستدلال على ذلك، ولإيهام مُنتظريه بصدقه وعَدالته، رجع مارتي، بالإضافة إلى القرآن، إلى سيرة ابن

(39) رجع بمكانة هرناندو إلى مُختلف النسخ المخطوطة لهذا الكتاب المحفوظة بمكتبة بورغو دي أوسما Burgo de Osma، وبالأرشيفات العامّة لروما Archivos Generalicios. O.P de Roma، وبجامعة كامبردج Universidad de Cambridge. للاستدلال على ذلك.

Hernando. Josep, «De nuevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalan del siglo XII», *Sharq Al Andalus,* 8, 1992, 99-108.

(40) نشره جوزيب هرناندو.

Hernando, Josep, Ramón Martí (XIII). «De Seta Machometi» o «De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius», Introducción, transcripción y notas, en: *Acta historica et archaeologica Mediavalia,* 4 (1983), 9-63.

إسحاق وإلى صَحِيحَيْ مُسْلِم والبُخاري، لينتقي من جميع هذه الكتب أجزاء من تاريخ حياته (ﷺ)، ليُقارنها بأجزاء من سيرة عيسى عليه السلام، فمُجرَّد نشأة أولهما بين الوثنيين، بالإضافة إلى يُتْمِه وفقره وزواجه الأول، لدليل عند مارتي على أنه (ﷺ) لا يُمكنه إلّا أن يختلف عن ثانيهما، الذي عاش حياة مغايرة لهذه النشأة كما هو معروف، فيما يرجع إلى النَّزاهة والعدالة والعِفّة ومكارم الأصل وفضيلة الأخلاق[41] وانطلاقاً من هذه المُسلَّمة المارتينية أضحى رسول الإسلام الكريم على يد صاحبها مُجرَّد: «كذّاب... ومُذْنب... لم يأتِ أبداً بمُعجزةٍ ما»، ومن ثمَّ فلا يُمكن أن يُعَدَّ بأيّ حال من الأحوال نبيًّا مُرْسلاً[42] ولكونه كذلك فإنه «لم يأتِ بشريعة مُقدّسة مثل الشريعة الموسوية، والشريعة الإنجيلية»[43]، وللاستدلال على هذه الدعوى الأخيرة رجع مارتي إلى ما تضمنته الشريعة المعنية حول الطلاق وتعدُّد الزوجات والجهاد في سبيل الله، وبطبيعة الحال لم يُقدّم لمُنتظره مُختلف الأحكام الشرعية التي اهتمّت بتنظيم هذه الأمور وتقنينها ليوضح له بأنها مُجرَّد إمكانية تسمح بها هذه الشريعة ضمن شروط تكاد تعصف بدورها بمبدأ هذه الإمكانية في حد ذاتها؛ بل اكتفى بالوقوف عليها، وتوليفها بشكل يسمح له بتشويه الشريعة الإسلامية. لقد اختزل هذه الشريعة في الطلاق[44]، وتعدُّد الزَّوْجات[45]، والجِهاد[46]؛ ليجعل منها مُجرَّد دعوة شَهْوانية

---

(41) «Usque ad predictos quadraginta annos fuerat in peccato scilicet y dolatrie».
Hernando. Josep, «De nuevo», *op.cit*, 99.

(42) «Machometus fuit mendax»... «Machometus non fuit-mundue sed potius immundus et pecator»... «Quod veniat ex lege bona et sancta. Talis fuit lex mosaica et evangelica».
Op. cit, 99-101.

(43) *Op.cit*, 90.

(44) «Lex super repudio», *op.cit*, 102.

(45) «Sarracenus potest habere quatuor uxores et unam concubinam vel decem vel centum».
وفي مِضْمار تعدّد الزوجات، ضرب مارتي مرة أخرى بعُرض الحائط الأمانة العلمية والفضيلة الأخلاقية، حينما ذهب إلى أن الإسلام يُبيح زواج المُتعة بشكل مُطلق.
«Lex cognoscendi mulieres», *ibid*.

(46) «Lex super rapinis», *ibid*.

وشَبَقية وعُدوانية تُخالف الفِطْرة الإنسانية، وتبعاً لذلك فإنها تُخالف الشريعة النَّصرانية.

2-2. لم يقتصر رامون مارتي في هذا الكتاب (*Expslancio*) على نقد الإسلام بالتركيز على نَفي نُبُوّة مُحَمَّد (ﷺ)، وتشويه شريعته وعقائده، مثلما لم يقتصر كذلك في كتابه (*Pugio*) على نقد اليهودية وتقويضها في أعين أصحابها، بل اهتمّ في هذين الكتابين لتحقيق جُمْلة أهدافه المذكورة أعلاه بالدفاع عن النَّصرانية وعن صحة مُعتقداتها وشرائعها، ولا غَرْوَ في ذلك فتأسيس الذات يقتضي، فيما يقتضيه، تقويض غَيْرِيَّتها. ولقد انصبَّ هذا الدفاع المارتيني على جُمْلة من القضايا النَّصرانية التي رأى صاحبه بأنها في حاجة إلى ذلك، وفي هذا المضمار دافع عن صِحّة نُصوص الكتاب المُقَدَّس وسلامتها من أي تحريف أو تشويه، وعن صِحّة صَلْب المسيح وموته على الصليب، ودفنه قبل بعثه وصعوده إلى أبيه، وعن صحة المُعتقد النَّصراني في مريم والقديسين، وقدَّم للاستدلال على صحة هذه الأُطروحات جُملة من الأدلة رام بها دفع اعتراضات المُسلمين التقليدية عليها في هذا الشأن، فيكفي في أولاها دليل تواتر تلك النُّصوص المعنية بلُغات عديدة ومُختلفة[47]، ويكفي في ثانيها دليل تبجيل المُسلمين أنفسهم لقبر المسيح بالقدس، وتواتر الشهادات عن صُعود المسيح إلى أبيه في واضحة النهار[48]، ويكفي في ثالثها دليل خُلُوّ ذات المُعتقد من أيّ أثر وَثَني يُذكر[49]. أما فيما يرجع إلى مسألة التثليث، فعلى الرغم من كونها قد شكَّلت أهمّ مجال لاعتراضات المُسلمين على صحّة عقيدة النَّصارى، فإن مارتي لم يُكلِّف نفسه

(47) الأمر الذي لم يتحقَّق للقرآن، والذي لا يُعرف إلا باللُّغة العربية وحدها. ومن المعلوم أن المُسلمين يعترضون على صِحّة نُصوص التوراة والأناجيل وسلامتها بصفة كُلّية من التحريف اللفظي والدلالي.

(48) واضح أن مارتي يُحاول في هذا الصدد التعريض باعتقاد المُسلمين في إِسْراء ومِعْراج نَبِيِّهم في لُجّة الليل من دون أن يرى ذلك أحد منهم، عندما يُقارنه بصعود المسيح في واضحة النهار على مرأى من تلامذته وحوارييه.

(49) خلافاً لما يَدَّعيه المُسلمون. ومن المعروف أن تصوير النَّصارى للعذراء وللقديسين لا يُعَدّ في نظرهم أكثر من أيقونات.

عناء الدفاع عنها، لكونها تدخل في نظره ضمن مجال الإيمان الذي لا يقبل أيّ استدلال عقلي؛ لأنه لا يحتاج إليه بل يحتاج إلى التصديق ليس غير[50]

(50) الحقيقة أن كولمر قام بتوضيح هذا الأمر الأخير، كما قام بدراسة مُختلف الاستدلالات المارتينية الأخرى التي استعرضناها بما أحالت عليه الهوامش الثلاثة السابقة في مقاله السالف الذكر. 247-249. 253.
ولا نَملك في نهاية هذا الفصل إلا أن نُنَبّه على أن ما ورد فيه وما سيرد في فصول أخرى من هذا الكتاب، من مزاعم وأكاذيب على الإسلام ورسوله الكريم، وعلى القرآن وسُنَّته (ﷺ)، هو من باب التوثيق العلمي، ومن المعروف أن مُفكّري الإسلام من القُدامى والمُحْدَثِين والمُعاصرين لم يُقصّروا في التصدي لمثل هذه الأكاذيب والمُغالطات، والردّ عليها.
ولا بأس من الإشارة إلى أن مُحَمَّد الكتاني قد وقف على كثير منهم، دارساً ومُحلِّلاً لما قاموا به، وذلك في معرض نقاشه ومُواجهته لمثل هذه المزاعم والأكاذيب في تناوله لـ «وثاقة النص القرآني» و لـ «السُّنَّة بين التوثيق والتأصيل» وذلك في كتابه: **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي وفي الفكر القديم**، الدار البيضاء، 1992، 271-220. 221-230. 371-335. 335-353.

الفصل الرابع

الانقلاب الدينيّ
أو كيف تتحوَّل الهُويّة إلى غَيْرِيّة؟

تمهيد

كيف يُمكن أن نتحدّث عن التحوّل الديني بِوَصْفِه رافداً من روافد الاستشراق الإسباني، ومُكوِّناً من مُكوِّناته؟ وكيف يُمكن أن نُدرج حديثنا عنه ضمن إشكال الهُويّة والغَيْرِيّة، من حيث كونه الإشكال الأساس لهذا الاستشراق؟ قبل التطرُّق إلى هذين السؤالين المُتداخلين يَجْمُل بنا أن نُوضح ما نقصده بالانقلاب الديني.

إن المقصود بهذا الأمر هو ما عُرف ويُعرف عادة بالرِّدّة الدينية، ويُمكن أن نُعَرِّف المُرتدّ ضمن منظور ثقافي يَتَضَمَّن التحديد الديني ويتجاوزه في الوقت نفسه من حيث رَحابَتُه وشُموليته، بكونه ذلكم الشخص الذي يتخلّى عن دينه الأصلي الذي نشأ فيه وعاش ضمن مُقتضياته العَقيدِية والثقافية ليدخل في دين مُغاير يجعل منه موضوع انتماء عقدي وثقافي جديدين له، وهو تبعاً لذلك ذلكم الشخص الذي يجعل من هُوَيّته الأصلية غَيْرِيّة، ومن غَيْرِيَّته السابقة هُويّة جديدة له. وغنيٌّ عن البيان أن الذي يَنْدَرِج في ذلك ويقوم بإنجازه يُعَدّ بالنظر إلى الدين الذي ينقلب عنه، وبالنظر إلى أصحابه وثقافتهم، مُرْتدًّا وكافراً، في حين يرى في نفسه مثلما يرى فيه كلّ من أتباع الدين الذي ينقلب إليه، وأصحابه الذين يعمل على اختيارهم وثقافتهم التي يندرج في تفضيلها، مُهتدياً ومُؤمناً. ألم يُسَمِّ المُسلمون على مر الحِقَب والعصور مجموع اليهود والنَّصارى الذين ارتدّوا عن يهوديتهم أو

نَصرانيتهم والتحقوا بالإسلام، بالمُهتدين؟ أَلَم يُطلق النَّصارى على المُسلمين واليهود الذين تَخَلَّوا عن إسلامهم أو يهوديتهم ودخلوا في النَّصرانية لقب المُتَحوِّلين Conversos[1]؟ أَوَليس كلّ مُرتدّ مُهْتدياً، وكل مُهْتدٍ مُرْتدًا؟ بلى، ولأن الجواب كذلك، فلقد ارتأينا أن نستخدم مُصطلح الانقلاب الديني بدلاً من الرِّدة الدينية.

وغنيٌّ عن البيان كذلك، بأن المرء لا يُغيِّر دينه مثلما يُغيّر ثيابه، فالانتقال من دين إلى آخر ليس بالأمر الهَيِّن على أيّ نفس بالنظر إلى الصُّعوبات الرُّوحية والثقافية التي تكتنفه وتُحاول إعاقته باستمرار[2]، فمن المعروف أن أي دين من حيث هو بالتعريف، قد خَوّل لنفسه جميع الأسباب والمُسوِّغات المُمكنة لتحصين أصحابه من فتنة غُرمائه من الديانات الأخرى. وبالرغم من كل ذلك فإنه كثيراً ما كانت تتهاوى هذه التحصينات بحيث رأينا كثيراً من النَّصارى وقليلاً من المُسلمين يتخطَّون الحدود الفاصلة بين ديانتيهم فيتبادلون أدوار المُنقلبين والمُهتدين بينهما، أي بين النَّصرانية والإسلام[3]، فما الذي جعل أولئك وهؤلاء يَنْدَرجون في هذا الأمر؟ وما هي دلالاته الروحية والثقافية؟.

ظاهرة الانقلاب الديني في دراساتها المُختلفة

أثارت ظاهرة الانقلاب الديني فيما بين القرن الرابع عشر والسابع عشر الميلاديين اهتمام كثير من نَصارى إسبانيا من قَساوسة وإخباريين ومُؤرّخين وغيرهم. غير أنهم، نظراً لطبيعة هذه الحِقْبة في التاريخ العام للبحر الأبيض المتوسط، اقتصروا على التطرُّق إلى حالة أصحابهم الذين دخلوا خلالها في

---

(1) الذي يعني عندهم مُعجميًا وتَداولياً كذلك ما يعنيه مُصطلح المُهتدين في الإسلام.

(2) ولا يشمل هذا التقييم ـ بطبيعة الحال ـ من يُغيِّرون دينهم لأغراض دنيوية، أو نتيجة ضغط أو إكراه. كما لا يشمل كذلك من يتحوَّلُون إلى دين آخر تَقِيّة، مُحتفظين بدينهم الأصلي، كما فعل كثير من المُسلمين واليهود بالأندلس عندما غلبهم النَّصارى كما هو معروف.

(3) من المعروف كذلك بأن كثيراً من اليهود انقلبوا عن يهوديتهم إلى النَّصرانية وإلى الإسلام نتيجة أزمات مادية (الضغط والإكراه)، وأزمات روحية (الاختيار والتفضيل)، غير أننا ـ بالنظر إلى طبيعة موضوعنا في هذا الفصل ـ لن نُعنى بهذه الفئة من المُرْتدين عن اليهودية، أو المُهْتدين إلى النَّصرانية.

الإسلام، وعلى مُحاولة تفسير أسباب هذا الانقلاب؛ بالإصرار على اختزالها في ظُروف الأَسْر ومُقتضياته التي رَزَح المَعنيُّون به تحت طائلتها ببلاد الإسلام على الضفة الجنوبية الغربية للبحر المذكور[4].

1. لم تُعْنَ كذلك أغلب الأبحاث الحديثة والمُعاصرة لهذه الظاهرة، على الرغم من الأهمّيّة الثقافية البالغة لهذه الأخيرة، بمثل الأسئلة التي استهللنا بها هذا الفصل[5] غير أنه من بين هذه الدراسات التي استطعنا الوقوف عليها تتميز تلك التي اهتمّ فيها ميغيل دي إبّالثا Miguel de Epalza بمُعالجة الدَّلالات الروحية العميقة لانقلاب أنسيلمو تورميدا Anselmo Turmeda عن النَّصرانية إلى الإسلام، وتحوّله إلى عبد الله التَّرْجُمان[6]، فرغم اطّلاعه على مُختلف

---

(4) تناول أنخل ميغيل دي بُونيس إيبارّا كثيراً من نُصوص هؤلاء القساوسة والفكّاكين والإخباريين من أمثال ديغو دي هايدو Diego de Haedo وغارثيان خيرونمو Garcián Jerrónimo وغيرهما من الذين أصَرُّوا على اجترار مثل هذه التفسيرات التبسيطية لانقلاب كثير من أصحابهم عن نَصرانيتهم إلى الإسلام.

Bunes Ibarra. M.A. de, «La Imagen de los Musulmanes y del Norte de Africa en la Espaça de los Siglos XVI y XVII. Los Caracteres de una Hostilidad», *C.S.I.C.* Madrid, 1989, 184-199.

(5) اقتصرت في الواقع على التاريخ لانقلاب النَّصارى إلى الإسلام ببلاد المغرب، وانقلاب اليهود إلى النَّصرانية والإسلام بكل من إسبانيا والمغرب كذلك، ومنها على سبيل التمثيل:

Ortiz. Domingo. A. «Trabajos Recientes sobre los conversos», *M.E.A.H.* 1964-65. N̊ 12, 145-160.

Garcia Figueras. Tomas, «La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos», *Miscelanea de Estudios Históricos sobre Marruecos*. 233-240.

García-Arenal.Mercedes, «Rapport entre groupes dans la péninsule Iberique. La conversion de juifs á l'islam (XIIe-XIIIe siècles)», *RE.M.M.M.* (63-64, 1992. 91-101).

García-Arenal. Mercedes, «Les Bildiyyin de Fés. Un groupe de néo-musulmans d'origine juive», *Studia Islamica,* LXVI, 1988, 113-143.

Epalza, Mikel, De, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'abd allâh al-Târyûmân (fray Anselmo Turmeda),* Academia Nazionale del Lincei, Roma, 1971.

(6) وقد ذكر منها دراسة مينيديس إي بيلايو Menéndes y Pelayo ودراسة ميريت إي ساناس Miret y Sanas اللذين فسَّرا انقلاب أنسيلمو تورميدا إلى الإسلام برغبته في خلع مُسُوح الرهبانية الفرانسيسكانية لمُزاولة حياته الطبيعية في الزواج. =

الدراسات النَّصرانية التي اختزلت هذا التحول إلى نِفاق المَعنيّ به وانتهازيته، فلقد آثر دي إيبالثا من جانبه عدم إقصاء عامل القَلَق الرُّوحي والمعرفي الذي عاشه أنسيلمو تورميدا في بحثه عن الحقيقة المُطلقة لتفسير هذا الانقلاب(7)

كما يتميَّز من بين تلك الدراسات كذلك، الفصل الذي خَصَّ به ميغيل أنخل بُونيس دي إيبارّا M.A. Bunes De Ibarra المُنقلبين في كتابه: **صورة المُسلمين وشمال إفريقيا في إسبانيا خلال القَرْنَيْن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين؛** حيث عَرَّف فيه بهذه الفئة التي لم تحظَ باهتمام المُؤرّخين، وبمُختلف مَهامّها التي أدَّتها في تاريخ هذه المرحلة بالبلاد المذكورة، وبمُختلف الآراء والتَّصوُّرات التي استصدرتها عنها من القساوسة ورجال الحكم المُتراوحة بين العَطْف والشَّفَقة، والحِقْد والكَراهية، وبذلك لامَسَ جانباً مُهمًّا من المَردودية الثقافية، بالمعنى الرَّحْب الذي يخوِّله كلود ليفي ستروس لمفهوم الثقافة، التي نتجت عن دخول كثير من نَصارى إسبانيا إلى الإسلام، ولقد انتهى - بحقّ - إلى أن هؤلاء المُنقلبين قد شكَّلوا بالفعل عنصراً نَغْلاً للتمازج الثقافي بين النَّصرانية والإسلام ببلاد المغرب(8)

= وذهب أسين بلاثيوس بدوره في هذا المضمار إلى أن عبدالله التَّرْجُمان أو أنسيلمو تورميدا لم يُؤمن أبداً لا بالإسلام ولا بالنَّصرانية، وقد استطاع بتأليفه بالعربية وبالقَطَلانية خِداع كلّ من المُسلمين والنَّصارى، فالمُسلمون يجلّونه حيًّا وميتاً، والنَّصارى اعتقدوا لمُدّة قرون عديدة في أسطورة استشهاده.

Asín Palacios. M, «El original árabe de La sisputa del Asno contra Fr. Anselmo de Turmeda», *Revista de Filologia Española,* Madrid, 1914, I, 50-51.

(7) «La conversíon religiosa es también el resultado de una evolución interior y de una elección libre» Epalza. Mikel. De, *La Tuhfa, op.cit,* 34.

وفي معرض تفسير دي إبّالثا لانقلاب أنسيلمو تورميدا عن النَّصرانية إلى الإسلام، وتحوّل ابن عبد الجَليل إلى النَّصرانية من الإسلام، ذهب إلى أن هذا الأمر يرجع إلى قصور المعرفة الإنسانية ونسبيتها في تحصيل الحقيقة المطلقة.

Epalza. Mikel. De, La *Tuhfa, op.cit.* 39.

والواقع أن هذا الرأي لا يخلو من وجَاهة، بحيث يجد لنفسه تعبيرات عملية عليه في كثير من النُّصوص التي يشرح فيها المُنقلبون انقلاباتهم ويُسَوِّغونها، والتي عادة ما يُقدِّمون بها لكتبهم التي يُعلنون بها لأنفسهم ولغيرهم عن تَحوّلاتهم الدينية.

(8) Bunes Ibarra. M.A, *La Imagen de los Musulmanes. op.cit.* 199.

2. أما الدراسات الإسلامية والعربية فلقد أهملت إهمالاً تاماً ظاهرة الانقلاب الديني، ولعل مَرْجع ذلك يَكْمُن في قِلّة المُنقلبين عن الإسلام إلى ديانات أخرى؛ بحيث لم يُشكِّل هذا الأمر إشكالاً لهذا الدين أو لأهله وأصحابه[9]، كما يعود كذلك إلى تصوّر الإسلام من حيث كونه ديناً للمُلتحقين به من الأديان الأخرى؛ فلا فرق عنده بينهم وبين بقيّة المُسلمين الآخرين[10]

---

(9) الحقيقة أن المُنقلبين عن الإسلام إلى النَّصرانية يُعَدُّون على رُؤوس الأصابع هنا وليس تمثيلاً، ولعل فقيه شاطِبة ابن عبدالله في القرن الخامس عشر وابن عبد الجليل في القرن العشرين يُشكّلان وحدهما بتحولّهما من الإسلام إلى النَّصرانية، نَموذجاً على هذه المسألة. ويُمكن أن نُضيف إليهم في هذا الصدد ـ تجاوزاً مع مُراعاة الفارق بطبيعة الحال ـ بعض أمراء المَرينيين والسَّعْدِيين المَغاربة الذين هاجروا إلى العَدْوَة النَّصرانية للبحر المتوسط، لدواعٍ سياسية متعلقة بالصراع على السُّلطة معروفة في تاريخ المغرب. وهم حسب الدراسة الّتي خَصّهم بها هنري دو كاستر: مولاي الناصر الذي تحوّل إلى دون غاسبار المَريني Don Gasper de Benemerin، ومولاي مُحَمَّد الذي انقلب إلى بلتثار لويولا مِيندث، Balthazar Loyola Mendez، ومولاي أحمد الذي ارتدّ إلى دون لورينثو برتولوميو لويجي تروخانو.

Don Lorenzo Bartolomeo Luigi Trojano.

Castries. Henry. De, «Trois princes marocains convertis au christianisme», *Memorial Henri Basset,* Paris, 1929, 141-158.

(10) أما من حيث كون الإسلام ثقافةً فإن الحكم أو التقييم يَحتاج إلى هذا التقييد، فمن المعروف أن المُسلمين لم يَطمئنوا تمام الاطمئنان إلى المُلتحقين بهم من الأديان الأخرى، ولا إلى أعقابهم وخلفهم، ينمّ عن ذلك إطلاق عامّة المُسلمين في المغرب على هؤلاء لقب الإسلاميين بدلاً من المُسلمين. ويُمكن أن نُمثّل على ذلك بصاحب كتاب: **السيف الممدود في الرد على أحبار اليهود**، لمؤلّفه الذي ترك اليهودية إلى الإسلام بهذه البلاد عبد الحق السَّبتي، المعروف بعبد الحق الإسلامي، ويوجد هذا الكتاب مَخْطوطاً بالخزانة العامّة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم 395.د، كما أنه طبع على الحجر بفاس تحت عنوان: **الحُسام الممدود في الرد على اليهود.**
المنوني. مُحَمَّد، «مُناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث»، **مجلة البحث العلمي**، الرباط، 1968، 23-33.
ولقد درسنا من جِهتنا هذا الموضوع ببحث لنا منشور **بمجلة عالم المخطوطات والنوادر**، تحت عنوان: «معالم من السِّجال الديني بالمغرب والأندلس من خلال السيف المَمدود ورسالة السائل والمجيب»، العدد الأول، الرياض، 1996، 145-171. =

ولذلك لم تهتمّ هذه الدراسات بمُختلف الأدوار التي قام بها المُنقلبون عن الإسلام أو المُلتحقون به من النَّصارى وغيرهم في تاريخ الإسلام[11] والواقع أن كل ما فعله المُسلمون في هذا المضمار لم يتجاوز عتبة تناوُل التراث الكتابي لعلماء النَّصارى واليهود الذين التحقوا بهم، فعملوا على تخريجه وطبعه ودراسته في إطار تاريخ الأديان ومُقارنتها، وضمن هاجس سِجاليّ ودفاعيّ[12]

3. وفيما يرجع إلى الشق الثاني الذي يعنينا، بصفة أساسية، من هذه الظاهرة في هذا الفصل؛ أي إلى المُسلمين الذين انقلبوا عن دينهم إلى النَّصرانية، فالظاهر أنه لم يُشكّل أدنى اهتمام للغربيين من النَّصارى وغيرهم، أو

= ويمكن أن نمثّل على هذا الأمر كذلك، بمخطوط دالّ جداً في هذا الموضوع بعنوان: **نصيحة المغترّين وكفاية المضطرّين في التفريق بين المُسلمين**، الخزانة العامّة بالرباط، 923. k لصاحبه أبي عبدالله مُحَمَّد بن أحمد مِيارة أحد كبار علماء الإسلام بفاس، الذي انحدر من أصل يهودي كما هو معروف.

(11) لقد أسهم المُنقلبون عن نَصرانيتهم إلى الإسلام في بلاد المغرب وتاريخها بنِتاجات ومَسلكيات ثقافية مادية مُتعدّدة لا يُمكن الاستهانة بها، مثلما لا تَصِحّ المُبالغة في حجمها وتأثيرها في الوقت نفسه. ومنها تمثيلاً وليس حصراً: التعريف بالنَّصرانية ورسم صورة لها، والتعريف بقواعد جديدة في اللِّباس وتحضير المائدة، وتنظيم الجند وقيادته، واستخدام السلاح الناري وتطويره في الحروب الأهلية، وفي غزو المغرب للسودان، وفي الجِهاد البحري.... إلخ.
ولقد ركّز على إبراز هذه المسألة الأخيرة كثير من مُؤرّخي إسبانيا، مُحاولةً منهم لاختزال انتصارات بعض المغاربة على بعضهم، أو على أعدائهم في البحر، أو على الأفارقة في حملتهم على السودان، في دور المُلتحقين بهم وبدينهم من النَّصارى.
ويُمكن أن نُمثّل على ذلك بتقرير الرّحالة والجاسوس المغامر خورخي دي حنين الذي رفعه لملك إسبانيا لِيُغْرِيَهُ فيه بغزو المغرب واحتلاله.
Henin. Jorge. De, *Descripciòn de los reinos de Marruecos*. (1603-1613), Introducción crítica y anotación de Torcuato: Pérez de Cuzman, Pulicación Instituto de Estudios Africanos, 1997.

(12) من مثل طَبْعُ كتاب: **تحفة الأريب في الردّ على أهل الصليب**، لعبدالله التَّرْجُمان، وتحقيقه من طرف مُحَمَّد بن عبدالله البريدي في رسالة علمية بجامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية بالسعودية، وطَبْعُ كتاب عبدالحق الإسلامي المذكور الذي طُبع على الحجر بفاس، [نشر هذا الكتاب سنة 1984م بدار المعارف بمصر، وحققه محمود علي حماية] وطَبْعُ كتاب السموأل بن يحيى بن عباس المغربي المُعَنْوَن بـ: **بذل المجهُود في إفحام اليهود**، الذي حقَّقه عبد الوهاب طويلة، بيروت، 1989.

للمُسلمين على السواء. ولا يرجع ذلك، فحسب، إلى القِلّة العددية لهذه الطائفة بالقياس إلى نظيرتها من طائفة النَّصارى الذين انقلبوا عن نَصرانيتهم إلى الإسلام على مر الأزمنة والحِقَب، بل يَؤُول في نظرنا كذلك إلى كون المَعْنيين بهذا الأمر لم يهتموا بتدوين تجربتهم في الانقلاب الديني، كما أنهم لم يَقوموا بأيّ أدوار تُذْكر في التاريخ العام للإسلام أو للنَّصرانية على السواء. وبطبيعة الحال فإنه يستثنى من هذا التقييم خوان أندريس Juan Andrés الذي زَوّد النَّصرانية في إسبانيا بتصوّر عن الديانة الإسلامية التي شكَّلت له قبل انقلابه عنها هُويّة، ثم ما لبث أن تَحَوَّلت عنده إلى غَيْرِيّة بعد انقلابه عنها إلى النَّصرانية، كما سَيَتَّضِح ذلك فيما بعد.

لقد رأينا سابقاً كيف كان رامون يول يَنزعج ويَتحسَّر على كثرة النَّصارى الذين يَدخلون في الإسلام، وقِلّة المُسلمين الذين يُغادرون دينهم ويلتحقون بالنَّصرانية، والواقع أنه لو كان قد امتدَّ به العمر إلى ما بين بداية القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر الميلاديين، لقوي انزعاجه، ولازدادت حسرته. فرغم تَغلُّب النَّصارى على المُسلمين بإسبانيا، وإجبارهم للأندلسيين الذين سَمَّوهم بالمُوريسكيين، مثلما سَمّاهم التاريخ كذلك قَسْراً وقَهْراً، على الدخول في النَّصرانية، ورغم أسرهم لأعداد عديدة من مُسلمي شمال إفريقية واسترقاقهم بأوروبا[13]، فإن عدد المُنقلبين منهم عن دينهم لم يَتناسب مع مُختلف هذه العوامل التي كان من شأنها أن تُساعد على ذلك من منظور النَّصرانية.

ومن الأمثلة الدالّة عن هذا الشِّقّ المُهمل؛ أي من القِلّة القليلة من المُسلمين الذين غادروا دينهم إلى النَّصرانية، يُمكن لفقيه شاطِبة ابن عبد الله

---

(13) لم يُدرس موضوع التاريخ الثقافي لأسر المُسلمين واسترقاقهم بأوروبا بما فيه الكفاية، ولعل الدرس الافتتاحي الذي ألقاه بيتر فان كُونيكزفِلْد في جامعة «ليدن»، بمُناسبة تقلده منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا، في هذا الموضوع، وما سلَّط فيه من أضواء على مصادر مُتعدّدة، سيتيح للمُهتمين إمكانية القيام بذلك مستقبلاً.
لقد أصدرت فريدة بتعزوز مقالة في موضوع هذه الأُسَر "الأُسَر في رحلة مغربية موريسكية. من القرن التاسع الهجري"
Al-Andalus-Magreb. Nº15, Cádiz, 2009, 9-26.

الذي تحوّل إلى راهب نَصراني باسم خوان أندريس، أن يحتلّ مكانة الصدارة. فلقد تحول، على حد قوله، من مُحَمَّد بن عبد الله إلى خوان أندريس أو من عَبْد الشيطان فقيه شاطِبة إلى راهب رسول للمسيح.

ستُتيح لنا مُعالجتنا لهذا المِثال النَّموذجي في هذا المِضْمار إمكانية استعادة الأسئلة التي استهللنا بها هذا الفصل حول علاقة الانقلاب الديني في الأندلس بإشكالات الهُويّة والغَيْرِيّة والاستشراق الإسباني.

1. من هو خوان أندريس؟. يُطْبِق غُموضٌ ثقيلٌ على هذه الشخصية ويَكتنفها من كل جانب؛ فلقد أهمله التاريخ العربي الإسلامي للأندلس، ولم يَذكره كذلك المُوريسكيون فيما وصل إلينا من تراثهم الأدبي والديني، وجميع ما استطعنا تَحصيله في هذا الصَّدَد لا يَتجاوز ما جاء عنده في المُقدّمة التي وضعها لكتابه[14] ولقد واجه هذا المُشكل كذلك كل من جاين إل كولي Jane El Kolli التي خَصّته برسالة جامعية[15]، وجميع الغربيين الذين ترجموا له في معرض ذكره ضمن دِراساتهم لبعض القضايا المُتعلّقة بعصره[16] ففي هذه المُقدّمة لم يُثبت خوان أندريس شجرتَيْ قرابته البيولوجية والعلمية الإسلاميتين، حيث لم يذكر نسبه ولا أشياخه ولا سنة ولادته، ولا أي شيء من شأنه أن يُسلّط لنا كفاية من الضوء على ماضيه الإسلامي، وقد اكتفى في هذا الصدد بتذكير قارئه بأنه ولد وترعرع داخل البيئة الإسلامية لشاطبة، وبأنه وَرِثَ مَنْصب فقيه هذه المدينة عن أبيه المُسمّى عنده عبد الله بعد وفاته، وبأنه بعد استماعه إلى مَوْعِظة الراهب ماركيث أديسورا Marquez Adesora في آب / أغسطس من سنة 1487 بكنيسة شاطِبة، التي أنارت له الطريق إلى حقيقة الخلاص الديني، طَلَبَ التَّعميد ليُغادر عبره

---

(14) *Confusion de la secta mahomatica y del alcoran*, Valencia, 1515.

(15) «La Polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfuttations de l'Islam de Juan Andrés et Lopé Obregón». *Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle*, Université Paul Valery Monpellier, II.

(16) Vernet Gines. Juan, «Traducciones moriscas de El Corán», *Fetschrift fur Otto Spies*, Bonn, 1961, 697-98, 99.

Dominguez Ortíz. A. y Vincent Bernard, *Historia de los moriscos*, Madrid, 1978, 94.

Moreri. *Le grand Dictionnaire Historique*, Paris, 1674, 408.

الإسلام إلى النَّصرانية[17] لماذا تعمَّد خوان أندريس غَضَّ الطَّرْف عن ماضيه الإسلامي؟ ولماذا رَدّ انقلابه إلى مُجرَّد استماعه إلى مَوْعِظة دينية وتأثيرها عليه؟ أَلَمْ يَرْمِ بذلك حَجْبَ الأسباب الحقيقية لانقلابه، والظروف التي أحاطت به وساعدت على تحقُّقه، ليختزل تحوّله في فعل العناية الإلٰهية التي شملته وتعهَّدته عبر عبارات تلك الموعظة؟

وفي مُقابل صمت خوان أندريس عن ماضيه الديني وعن أسباب تَحوّله إلى النَّصرانية، قدَّم مَعلومات إضافية، في هذه المقدمة، عن قسم من حياته النَّصرانية، فبعدما عُمِّد اتَّخذ لنفسه اسم خوان أندريس تيُّمناً بالعناية الإلٰهية التي شملت اثنين من أول تلاميذ المسيح، يوحنا وأندراوس، على شاطئ بحر الجليل[18]، ليتحول بذلك من فقيهٍ عَبْدٍ للشَّيْطان إلى قِسّيس رسول للمسيح[19] ولقد استطاع من خلال مُمارسته لهذه الخدمة، وبُمساعدة من الربّ الأعلى، إنقاذ كثير من مُسلمي شاطِبة وتحويلهم إلى النَّصرانية[20]، قبل أن يتوجّه إلى غَرْناطة بطلب من المَلِكين الكاثوليكيين فرناندو وإيزابيلا لمُمارسة هذا النشاط التنصيري بين سكّانها من المُسلمين، وبطلب كذلك منهما انتقل إلى أَراغون لمُتابعة هذا النشاط.

وفي هذه المنطقة، وبطلب هذه المرة من مُفتّشها وشَمّاس برشلونة مارتين غارثيا Martín García تَرْجم القرآن وتفاسيره وكتب السُّنّة إلى الأَراغونية، ليُزوّد بذلك النَّصرانية بمُختلف الوثائق الإسلامية الضرورية لتحصيل معرفة في الإسلام، بقصد استثمارها في تنصير مُسلمي أَراغون[21] وبعد إنجازه لهذه المُهمّة، وفي

---

(17) *Confusion de la secta mahomatica, op.cit,* 3-4.

(18) ذكرت الأناجيل: متّى: 4-18/ 21، ومرقس: 1-16/ 20، ولوقا: 5-1/ 11، قصة هذه العناية.

(19) «y de alfaqui y esclavo de lucifer hecho sacerdote y ministrio de Cristo». *ibid.*

(20) بحسب زعمه وتعبيراته عن ذلك بطبيعة الحال.

(21) يذكر خوان أندريس بأنه قد أنجز هذه الترجمات. وإذا كنا لم نقف على أي ذكر لها في غير كتابه فإننا نُرجّح بأنه قد قام فعلاً بإنجاز هذا الأمر، أو قسمٌ منه على الأقل، بدليل ما جاء في كتابه من نُصوص تعضد ذلك.

إطار وعيه بضرورة الانتقال بنشاطه التنصيري من مُستوى التبشير إلى مُستوى الانخراط في الفعل الإقناعي، قرر وضع كتابه المذكور لفقهاء الإسلام وعُلمائه ومُتكلّميه وفَلَكِيِيه، وغيرهم من الذين يجهلون حقيقة مُعتقدات هذا الدين وشرائعه وتاريخه[22]؛ ليُبيِّن لهم مدى الخَلْط والتشويه الذي يطال فِرْقتهم المُحَمَّدية، بما تضمنه من خُرافات وتخيُّلات [. . .] ومُستحيلات، وأكاذيب ومُتناقضات[23].

لقد وعى خوان أندريس بأن تَنصير المُسلمين لا يقتضي التبشير بالنَّصرانية بين صفوفهم بقدر ما يَستلزم التمهيد إلى ذلك وإقناعهم بزيف دينهم وعدم صِحَّته، لتحويله تبعاً إلى ذلك إلى غَيْرِيّة من شأن تقويضها تأسيس الهُويّة النَّصرانية التي يشتهيها لهم، وتدعيم صَرْحها في عُقولهم ونُفوسهم وقُلوبهم.

هل وُفِّق خوان أندريس في تحقيق ما اشتهاه للمُسلمين؟ ذلك هو ما لا يُؤكّده التاريخ؛ فمن المعروف أن السُّلطات الدينية والسياسية لإسبانيا قد اضطُرَّت إلى تنصير المُوريسكيين قَهْراً وقَسْراً لمُدّة طويلة من الزمن، قبل أن تقتنع بعبثية هذا الأمر فتُعلن فشلها في تحقيقه باقتلاع هؤلاء من أرضها وطردهم منها، ولكنه وُفِّق في الواقع في تزويد النَّصرانية بإسبانيا وخارجها بتصوّر عن الإسلام بِوَصْفِه غَيْرِيّة لها، وبإمكانية وآليّات تقويضه، لتشييد هُويّتها وتدعيمها على أنقاضه، وهذا أمرٌ اشترك فيه مع مجموع أسلافه من النَّصارى الإسبانيين وغيرهم، غير أنه تميَّز عنهم جميعاً في استدلاله على ذلك التصوُّر بتقديمه لنفسه للناس وللتاريخ بوصفه مُسلماً استطاع معرفة حقيقة الإسلام، من حيث شكَّل له هذا الدين وثقافته هُويّته الأصلية قبل أن يَرتدَّ عنه ليتحوَّل عنده، وعلى يده، إلى غَيْرِيّة أَسَّس على أنقاضها هُويّته النَّصرانية الجديدة، فتسجيله لتجربته في تحويل

---

(22) زعم خوان أندريس في هذا المقام أن الذين لا يَجهلون هذه الحقيقة من «علماء الإسلام، لا يؤمنون بمُحَمَّد».

«Porque los sabios minguno cree en mahoma»

وهذا هو ما يُفسّر اعتماده استراتيجية الإقناع، إذْ يكفي في نظره توضيح حقيقة الإسلام للمُتعلِّمين من أهله؛ لكي يَنقلبوا على أعقابهم ويتحولّوا مثله إلى النَّصرانية.

(23) «fabulosas fictiones [...] imposibilidades mentiras y contardictiones». *Confusion de la secta mahomatica. op.cit,* 4.

الهُويّة إلى غَيْرِيّة، والغَيْرِيّة إلى هُويّة عبر انقلابه الديني، لا يجب أن يغيب عنا بِوَصْفِهِ مُعْطًى دالاً في هذا المضمار.

3. ولقد وضع خوان أندريس كتابه باللُّغة القَشْتالية كما كانت مُتداولة في بداية القرن السادس عشر الميلادي، من حيث الرسم، والمعجم، والتركيب، والدلالة، وبعدما خضع لرقابة سُلُطات الكنيسة ومحكمة التفتيش بأَراغون طُبع هذا الكتاب بهذه اللغة لأول مرة ببلنسية سنة 1515، ثم أُعيد طبعه بها سنة 1517، قبل أن يُطبع من جديد بإشبيلية سنة 1535، ثم بغَرْناطة سنة 1570، ممّا يدلّ على حاجة السُّلُطات المذكورة إلى رَواجه وتَداوله. ومما يدلّ كذلك على أهمّيّة هذا الكتاب لدى نَصارى عصره تَرْجمته إلى اللغات التالية: الإيطالية، واللاتينية، والإنكليزية، والفرنسية، في الحِقْبة المذكورة نفسها[24].

وتَجْدُر الإشارة في هذا الصدد إلى أنه على الرَّغم من هذه الأهمّيّة التي اكتسبها الكتاب في العالم النَّصراني، فلقد مَنَعت محاكم التفتيش إعادة طبعه مرة أخرى بإسبانيا، وقد أرجعت جاين إل كولي هذا المنع إلى استخدام خوان أندريس لمصادر إسلامية مُتعدِّدة، وإلى خوف النَّصرانية الإسبانية على وحدتها الكاثوليكية من ظهور الانشقاقات البروتستانتية وتَصاعُدها، في الوقت الذي كان يُشكِّل عليها صِراعها في البحر المتوسط مع العُثْمانيين خطراً إسلامياً حقيقيًّا[25]. والظاهر أن هذا المنع يرجع كذلك إلى كون إسبانيا لم تَعُدْ مُحتاجة إلى اعتماد استراتيجية الإقناع لتنصير المُسلمين بها قبل طردهم نهائيًّا منها، كما يَؤُول كذلك إلى انحسار الدراسات العربية والإسلامية في إسبانيا خلال هذا الزمان الذي تراجع فيه الاستشراق الإسباني أمام إجماع السُّلُطات الدينية والدنيوية والعلمية على تجاهل كل ما يتَعلَّق بالإسلام، وبالماضي العربي الإسلامي للأندلس.

(24) طُبعت الترجمة الإيطالية عِدّة مرات، وأُعيد طبع الترجمة اللاتينية، أما الترجمتان الفرنسية والإنكليزية فقد طُبعتا مرة واحدة. لمعرفة أصحاب هذه الطبعات وتواريخها يراجع:

El Koli, J, *op.cit*, 114-116.

(25) *Ibid*, 130-131.

مُجادلة خوان أندريس للإسلام

أما الكتاب في حَدّ ذاته فيتكوَّن من اثني عشر فصلاً، وضميمة واحدة في آخره، ولقد خَصَّص خوان أندريس واحداً منها للاستدلال على صِحّة النَّصرانية من القرآن نفسه، في حين رَكَّز في أغلبها على سيرة مُحَمَّد (ﷺ)، وعلى القرآن الكريم، كما تَناول في بعضها أغلب الموضوعات المُفضَّلة لدى النَّصارى في مُجادلتهم للإسلام، مثل موضوع التصوّر الإسلامي للنعيم الأبدي، وللحياة الجنسية في الدنيا والآخرة، ولعوامل انتشار الإسلام في العالم. وبالنظر إلى كونه قد راهن في هذا الكتاب على تحويل المُسلمين إلى نَصارى بتوضيح حقيقة الإسلام لهم من داخل الإسلام نفسه لإقناعهم بعدم صِحَّته؛ فقد تحاشى التَّوَسُّل للقيام بذلك بأية مصادر نصرانية، مُكْتفياً باستخدام مصادر إسلامية صرفة، من قرآن وتفاسير له، ومن سُنَن وسِيَر.

1. مُحَمَّد (ﷺ) في كتاب خوان أندريس

لقد كان من الطبيعي، بل من الضَّروري، أن يُركّز خوان أندريس على رسول الإسلام وعلى كتابه، نظراً لما كان يتمتع به كل من مُحَمَّد (ﷺ) والقرآن الكريم من احترام وتبجيل وتقديس بين الجمهور المقصود بهذا التركيز، أي بين فُقهاء الجماعات المُوريسكية التي راهَن عليها أندريس. وقد اهتمّ هؤلاء في معرض دفاعهم عن ذاتهم وهُويّتهم الإسلامية، بالمُحافظة على هذا التبجيل والتقديس، والعَضّ عليهما بالنَّواجِذ، ونشرهما بين جميع الأندلسيين المُتأخرين[26]، فلا عَجَبَ

(26) لقد شكَّلت سيرة الرسول (ﷺ) موضوع كثير من الأدبيات المُوريسكية، ومُنطلقها ومَرجعها، وهذه المسألة أضحت اليوم مَعروفة جداً بعد المجهُودات التي بُذِلت في تخريج النُصوص المُوريسكية العربية والألْخميادية أو الأعجمية (الإسبانية المكتوبة بحروف عربية) والإسبانية، ودراستها. ويُمكن أن نُحيل في هذا الصدد تمثيلاً لا حصراً على ما يلي: النُصوص الألْخميادية والإسبانية المتضمّنة في رسالة خيرارد فيخرز عن المُختصر السّني لعيسى جيدلي.

Wiegers. Gerard, *Yça Gidelli (fl. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical Study of Islamic Literature in Spanish and Aljamiado,* Leiden, 1991.

النُصوص الألْخميادية المتضمّنة في كتاب كونسويلو لوبيث مُريّاس.

= López-Morillas. Consuelo, *Textos Aljamiados sobre la Vida de Mahoma: El*

إذن أن خَصّص خوان أندريس الفصل الأول، بالإضافة إلى أجزاء أخرى من كتابه، لتناول شخصية مُحَمَّد (ﷺ) وسيرته وتاريخه ودعوته، مُنطلقاً في هذا المِضْمار من القرآن الكريم، وسيرة ابن إسحاق، ومن كتاب الشِّفا للقاضي عِياض[27]، ومن كُتُب السُّنّة المُختلفة. ولكونه قد أراد من ذلك تأسيس هُويّته الجديدة (النَّصرانية)

= *Profeta de los* Moriscos. Edición y estudio. (C.S.I.C. Madrid). (A.E.C.I.) 1994.

النُصوص الإسبانية لقصائد في مَدْح الرسول للشاعر الأندلسي المتأخر مُحَمَّد ربضان.

Lasarte López. Jose Antonio, *Poemas de Mohamas Rabadan. Canto de las Lunas-Dia del Juicio-Discurso de la luz -Los Nombres de Dios,* Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

كما نشر قبله ستانلي Stanley قصيدة: «خِطاب النُّور» من ضمن الديوان.

Rabadan Muhammad, «Discurso de la Luz», Published by H.E.J. Stanley, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Btitain and Ireland,* New Series, III (1868). 81-104, 379-413, IV (1870) 140-177, V (1871), 119-140, 303-337, VI (1837), 165-212.

وعن مخطوطات هذه القصائد وما طُبع منها يُراجع:

Vespertino. Rodríguez. A, «El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadan y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España, Metiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque», *Actes du IV Symposium International d'Etudes Morisques, de Documentation et d'Information,* 1990, 279-291.

أما القُرآن الكريم، فهو الكتاب الذي عُنِيَ المُوريسكيون كثيراً باستنساخه ونقله إلى الأعجمية، وترجمته إلى الإسبانية، وتفسيره، ودراسته، واستخدامه وتوظيفه في أدبياتهم الدينية والجِدالية، وغيرها.

Vernet Gines. Juan, «Traducciones moriscas de El Corán», *op.cit.*

Cardaillac. L, *Moriscos y cristianos. Un enfretamoiento polémico.* (1492-1640). trad, Mercedes Garcia Arenal, Madrid, 1979.

Cardaillac D., *La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado* n, 4944 de la bibliotèque nationale de Madrid, T, II, Translitteracion, *Thèse de doctorat,* Monpellier, 1972.

ولقد أكَّد لي ـ مشكوراً ـ أحد كبار المُتخصِّصين في الأدبيّات المُوريسكية ألبارو غالمس دي فوينتس A. Galmes De Fuentes، بأن موضوع أكثرية النُّصوص الألْخَميادية ـ التي ما فتئت تقبع على رفوف المَكتبة الوطنية بمدريد، مُنتظرة هِمَم الباحثين المُتخصِّصين ـ عبارةٌ عن استنساخات للقرآن الكريم، أو ترجمته، أو تفسيره، أو دراسته.

(27) بالإضافة إلى كتاب آخر سَمّاه: *Alannar: que quiere dezir libro de flores*. وقد ذهب إل كولي إلى أن المَقْصود بذلك كتاب: **أَزْهار الرِّياض لِعِياض**، س.ذ، 279. =

والدفاع عنها، فلقد تَعامل بشكل خاص مع مُختلف هذه المصادر، بحيث لم يَتورَّع عن انتزاع مَجموعة من مُمارسات الرسول (ﷺ) من سِياقاتها التاريخية ومن أسسها ودَلالاتها الروحية. كما لم يَتأخَّر أيضاً عن توليفها لكي يَتمكَّن كذلك من اجترار أكاذيب وافتراءات أسلافه من النَّصارى في هذا الموضوع وتسويغها لجمهوره، وضمان استمراريتها وقُوّة فِعلها وسُلطتها،على الرغم من تبدل الأزمان والحقب.

1-1. والواقع أن خوان أندريس استطاع بهذه الطريقة أن يَرسم صورة للرسول كفيلة في حدّ ذاتها بأن تعصف بالإسلام، وأن تُقوِّضه في عيون أصحابه(28)، وفي هذا المِضْمار بدأ بالحديث عن ولادة الرسول (ﷺ) في وسط وثني وجاهل، وعن حياته داخل هذا الوسط، وعن نسبه الذي أرجعه إلى إسماعيل بن إبراهيم من أَمَتِه هاجر(29)، مُقارناً ذلك بولادة عيسى (عليه السلام) داخل وسط الأنبياء والمُرسلين والقساوسة، ومن قَرابة مُتفرِّعة عن إسحاق بن إبراهيم من زوجته الحُرّة سارة(30) ونظراً لكون خوان أندريس قد وعى بأن هذه المُقارنة وحدها غير كفيلة بأن تسمح له بالدفاع عن الأُطروحة التي يَرومها منها، والتي مَفادها أن الله لا يُمكنه أن يبعث نبيًا أو رسولاً إلى الناس من ذاك الوسط الوثني ومن تلك القرابة الوضيعة؛ فلقد عمل على تعضيدها بسوقه لحدث وضْعه

= ونرجّح من جِهتنا بأن المقصود بالكتاب المعني كتاب: **الأنوار ومِفْتاح السرور والأفكار في مولد النبيّ المُختار**، الذي كان مُتَداولاً بين المُوريسكيين بالإسبانية، كما تشهد على ذلك مخطوطاته الأعجمية الكثيرة، مثلما تشهد على ذلك سبعة عشر ألف بيت من قصيدة المُوريسكي مُحَمَّد رَبضان Mohamad Rabadán التي نَظَم فيها قسماً من هذا الكتاب. ولقد نشر قسماً من هذا الكتاب، كونسويلو لوبيث مورياس. س. ذ.

(28) ومن المعروف تاريخياً أنه لا خوان أندريس ولا غيره ممن اشتهى ذلك وتمنّاه قد نجح في تحقيقه عمليًا؛ فلقد قاوم الأندلسيون المُتأخّرون مُختلف أشكال التنصير، مُحافظين بذلك على هُويّتهم الإسلامية العقدية والثقافية.

(29) «Los tios y el padre y la madre de mahoma y los de meca y sus comarcasadoravan un ydolo [...] todos eran ydolatras: gente bestial: gente muy necia [...] mahoma descende de esmael el hije de abraham y hijo de agar ancilla de Sarra». *Confusion de la secta, op,.cit,* 12.

(30) «de Sarra que fue mujer ligitima de abraham [...] y concidera la descendencia y genercion de Jesu cristo hijo de maria y veras como descende de abraham padre de ysac padre de Jacob [...] y veras como todos fueron patriarchas y profetas y sacerdotes y mensajeros». *Confusion de la secta. op.cit,* 10-14.

(ﷺ) للحَجَر الأَسْوَد في مكانه من الكَعْبة وتقبيله، وبوصفه لبعض مَناسِك الحَجّ في الإسلام. ففي معرض قِصّته لهذا الحدث انتزع أجزاءه من سياقها التاريخي، ومن دَلالاتها الروحية، وعمل على توليفها للمُصادرة على المطلوب، وتحويرها للاستدلال عليه، فلم تَعُدْ تُعبِّر هذه الحادثة عنده عن المَكانة الرفيعة التي تمتَّع بها هذا النبي بين قومه قبل بعثته، ولا عما تُؤشّر عليه من صدقه وحِكْمته ومَكارم أخلاقه، بل أضحت لديه مُجرّد تجسيد لوثنيّته وتعبيراً عنها. وفي وصفه لمَناسِك الحَجّ استعاد خوان أندريس هذه الأُطروحة نفسها ليُدافع هذه المرة عن استمرارية الوثنية بعد البعثة المُحَمَّدية، وعن تَجَلِّياتها في هذه المَناسِك، فلقد زعم بأن الرسول قد أمر في هذه المَناسِك بتقبيل الحجر الأَسْوَد وعبادته، واستدلّ على ذلك بكتب السُّنّة، وبنُصوص من كتاب يُسمّى عنده: **الرسالة**[31]، من بعد ما تصرّف فيها كلّها وشوَّه ترجمتها قصداً؛ ليجعل منها مَطِيّة لتسويغ ذاك الزعم وهذا الافتراء[32].

ولتشويه شخصية مُحَمَّد (ﷺ) ودعوته وتاريخه، تناول خوان أندريس في هذا الفصل من كتابه وفي فصول أخرى كذلك بدايات استقباله (ﷺ) للوحي وتطورها، وكذا مُعْجزاته وتَمظهراتها، وحياته الخاصة وتفاصيلها، وغزواته وأخبارها... إلخ.

2-1. ففيما يخصّ الوحي، استثمر جميع ما جاء في سيرة ابن إسحاق وشفاء القاضي عياض عن قَلق الرسول في استقباله لبداياته، لينتهي عبر التحوير والتوليف إلى أن ما تَصَوَّره هذا الأخير وحياً إليه من السماء عن طريق المَلَك جبريل عليه السلام، ليس أكثر من أوهام وتَخَيُّلات أوقعه فيها إدمانه للعُزْلة والصوم بغار حِراء[33].

---

(31) الراجح أن المقصود عنده بهذا الكتاب رسالة أبي زيد القيرواني.

(32) «el qual mando y puso por articulo de su ley y secta que fuese adorada y besada esta pierda y eso lo pruevo por los libros de la çuna y por un libo que se llama arricele». *Confusion de la secta, op.cit.*, 14.

(33) «Y dize este libroi de acear [...] que mahoma fazia en la dicha cueva de grandes ayunos que vino a tanta flaqueza de su person y de la cabeza [...] y otro libro que se llama assifa: que mahoma en este tiempo de la cueva vino aver muclıas visiones». *Confusion de la secta. op.cit.*, 16.

1-2-1. وفيما يرجع إلى مُعجزات الرسول، فلقد خَصّ الإسْراء والمِعْراج منها بفصل خاص من كتابه، كما عَرَّج على بعضها في فصل آخر، ضمن معرض مُقارنته بين القرآن والتَّوراة والأَناجيل. وقد قَدّم لقُرّائه في هذا المِضْمار وصفاً لأُولى هذه المُعْجزات مُركِّزاً على المِعْراج منها، ومُعْتمداً في ذلك على القرآن وتفاسيره، وكُتُب السُّنّة والسِّيرة. ولدفع هذه المُعجزة، وتجريد الإسلام ونبيّه منها، انطلق في واقع الأمر من فكرة مُسبَقة عنها مَفادها أن الإسْراء والمِعْراج ليس أكثر من مُجرّد حُلم ورؤيا تَهيّأت لمُحَمَّد، فاعتقد في صحّتها. وحاول خوان أندريس الدفاع عن هذا الطرح بِبَلْوَرته لجُمْلة من الأغاليط، بالإضافة إلى مجموعة من الاعتراضات العقلية والفلسفية والمنطقية[34] واستغلّ في هذا المِضْمار القَلَق الذي عاشه بعض الصحابة في استقبالهم لخبر تَحقُّق هذه المُعْجزة، ليذهب إلى أن كثيراً منهم كَذَّبوا ذلك، وارتدّوا إلى مُعتقداتهم القديمة[35]، فبآليّة التعميم تَحوَّل على يده بعض الصحابة إلى كثير من الصحابة، وبآليّة الاختزال اختزل الموقف المعروف الذي اتَّخذه كلّ الصحابة من هذه المُعجزة في مُجرّد اضطراب بعضهم عند استقبالهم لخبرها. والواقع أن استخدامه لهاتين الآليتين لم يكن ليُسوّغ له وحده تخطئته لما قام به الصحابة، وافتراءه عليهم وعلى تاريخ الإسلام ونبيّه، ولعلّ مرجع ذلك التسويغ وتعضيده عنده يكمن

= وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن خوان أندريس لم يَفُتْهُ الإيماء إلى مُختلف الأفكار التي ذهب إليها أسلافه من النَّصارى، والتي اختزلوا فيها الوحي في مُجرّد جُنون الرسول وَوَسْوَسات الشيطان إليه؛ وذلك في معرض افْترائه على خديجة أم المؤمنين، وعلى مَصادره التي يدَّعيها، عندما جعلها تقول لزوجها: إن: «ما يخاله وحياً من السماء ليس أكثر من إغراءات شيطانية».

«y ella le dezia que no era sino tentacion diabolica». *ibid.*

(34) «razon natural [...] philosophal [...] logical». *Confusion de la secta. op.cit.*, 60.
ودفْعُ خوان أندريس لمُعجزة الإسْراء والمِعْراج بالاستناد إلى قواعد العقل والفلسفة والمنطق، لهو ـ لَعَمْري ـ أمرٌ غير معقول في حدّ ذاته؛ فالمُعْجزة هي ـ بالتعريف في أي دين من الأديان ـ خرقٌ بقوة لهذه القواعد.

(35) «Por la qual cosa muchos moros se esvandalizaron y dicieron que todo era fingido y mentira [...] que muchos se escandalizaron y tornaron en su secta primera». *Confusion de la secta. op.cit.*, 59.

في ترجمته الشخصية إلى اللغة الأراغونية لكُتُب السُّنّة. والظاهر أنه قد تعمَّد تشويه السُّنّة النّبوية وتحريفها في هذه الترجمة ليستغلّ ذلك في نقده للإسلام ودفعه، والظاهر كذلك أنه عند إنجازه لهذا النقد نَسِيَ ما كان قد تَعمَّده في هذا المِضْمار، وصدَّق نفسه بأنه ينهل من السُّنّة الحقيقية ويُحيل عليها؛ بحيث لا يُخامره أدنى شك في مُغالطاته وأكاذيبه وأباطيله.

2-2-1. ولقد عَرَضَ خوان أندريس لغير هذه المُعجزة من مُعجزات مُحَمَّد (ﷺ) ليَعمل كذلك على دَحْضها، والاعتراض على إنجازها وتحققها التاريخيين، مُكتفياً بانتقاء بعضها من كتب السُّنّة وابتسارها لتقديمها إلى مُنتظريه في شكل مُختصر ومُقتضب إلى حدّ الإخلال. ولا غَرْو في ذلك فإزاء قِلّة حِيلته في إمكانية تقديم أدلة كافية لتسويغ اعتراضاته وإقناع هؤلاء بها، تَعمّد ذاك الانتقاء وهذا الابتسار والاختصار ليُجرِّد المُعْجزات المعنيّة من دَلالاتها ومعانيها الخاصّة، وفي هذا الصدد اضْطُرّ للاعتذار إلى قُرّائه عن عدم تناوله لجميع مُعْجزات الرسول، وعن إحجامه عن نقدها، بحُجّة خشية الإطالة عليهم [. . .]، ولكي لا يُفسد كثيراً من الأوراق[36] والواقع أنه بالرَّغم من هذا الاعتذار، فلقد حاول دفع هذه المُعْجزات وإبطال تحقُّقها وذلك بمُقارنتها بالمُعجزات التي قام بها كلّ من موسى وعيسى عليهما السلام، فبينما لا تَستجيب أولاها إلى أية ضرورة تقتضيها على حدّ زعمه، مثلما أنها لم تَتحقَّق أمام كثير أو قِلّة من الناس وبحضرتهم، فإن هذه الأخيرة تستجيب إلى ضرورات تاريخ أقوام هذين الرسولين وحاجياتهم المَعْقولة إلى ذلك، فضلاً عن أن تَحقُّقها قد تم أمام هذه الأقوام وبحضرتهم، كما يشهد على ذلك كلّ من الكتاب المقدس والقُرآن كذلك[37] وبطبيعة الحال لم يكن على خوان أندريس أن يُقدّم أيّ دليل على هذا الزَّعْم، بالنظر إلى أنه قد عمد قبل ذلك إلى إفراغ مُعجزات مُحَمَّد (ﷺ) من مُحتوياتها التاريخية، ومن معانيها ودَلالاتها الروحية والعقدية، وذلك بالانتقاء والابتسار والاختصار.

---

(36) «sobre los cuales miraglos se podria fazer grande - argomentos: Los cuales dexo por no ser prolexo [...] car si todos los miraglos que se dizen y se leen en la çuna que mahoma aya fecho no cabrien en una rama de papel». *Confusion de la secta. op.cit,* 75.

(37) «De los cuales hace mencion asi mesmo tu alcoran». *ibid.* 73.

3-1. وفيما يخص دعوته (ﷺ)، فإن خوان أندريس لم يَهتمّ بعرضها أو بإبرازها لقارئه، بل لم يَهتمّ حتى بتزويده بما يُمكن أن يُساعده على تحصيل حدٍّ ضروري من المعرفة بمُعتقداتها وشرائعها. ولا غَرْوَ في ذلك، فلم يكن ليهمه هذا الأمر ما دام لم يُراهن إلا على ثَلْب هذه الدعوة وتقويضها في أعين أصحابه القدماء ورَوْعِهم، وتحذير أهله الجُدُد منها وتحصينهم من فتنتها[38]، ولأجل هذا

(38) تجدر الإشارة إلى أن خوان أندريس قد خَصّص فَصْلاً كاملاً وصريحاً لتحصين أولئك وهؤلاء من فتنة الإسلام وجاذبيته، مما يَدُلّ على أمرين اثنين، أولهما: أن نشاطه الجِدالي ضد الإسلام قد رام به بصفة أساسية إقناع النَّصارى بصحة مُعتقدهم، من خلال تنبيه المُسلمين إلى فساد عقيدتهم، وثانيهما: أن الإسلام كان يُشكّل بالفعل في زمن خوان أندريس جاذبية خاصة لبعض النَّصارى. ولا غَرْوَ في ذلك، فكثير هم النَّصارى الذين دخلوا في الإسلام في هذه المرحلة من تاريخ البحر الأبيض المتوسط، ومنهم من كتب بالإسبانية ليُسجّل تجربته في الانقلاب الديني، ويحضُّ قُرّاءه من النَّصارى على التماهي معها والاندراج فيها، من مثل خوان ألونسو Juan Alonso. وهُناك من المُسلمين من وضعُ مؤلفات باللغة الإسبانية للدعوة إلى الإسلام بين صفوف النَّصارى من قراء هذه اللغة، من مثل مُحَمَّد الوزير Muhamad Alguacir، بل إن منهم من تَوَسَّل إلى ذلك باللغة اللاتينية من مثل أحمد بن عبدالله مُحَمَّداني Ahmet ben-Abdalla Mihamedani.

وخوان ألونسو من أبوين نصرانيين، وقد بحث عن خَلاصه في الإسلام، وكتب في مدينة تِطْوان تجربته في ذلك، وهي مخطوطةٌ محفوظةٌ بالمكتبة الوطنية بمدريد رقم: 9653 ولقد ذكره كاردياك في كتابه، مثلما اهتمّ بدراسته فيخرز كذلك.

Cardaillac. L, *Morisque et chrétiens. Un afrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977. 187.

Wiegers. Gerard Albert, *Yça Gidelli (fl. 1450), his Antecedents and Successors. A Historical study of Islamic Literture in Spanich and Aljamiado*. Rijksuniversiteit le Leiden, 1991.

Wiegers. Gerard Albert: «Muhammad as the Messiah: A Comparison of the Polemical Works of Juan Alonso with the Gospel of Branabas», *Biblioteca Orientalis LII*, No. 3/4, 1995, 245-291.

يذكر مُحَمَّد الوزير في مخطوطته المحفوظة كذلك بالمكتبة نفسها تحت رقم: 9074، أنه بالرُّغم من توافر كثير من الكتب في مُجادلة النَّصرانية والدعوة إلى الإسلام باللغة العربية، وبالنظر إلى كون النَّصارى لا يَقْرأون هذه اللغة، فلقد ارتأى ضرورة مُخاطبة هؤلاء بلغتهم القَشْتالية للقيام بهذا الغرض.

Alguazir. Muhammas, *Apologia contra los artículos de la ley cristiana*, Man. Oxford, Wadham College, A18-15.

لم يُعرِّج على بعض هذه المُعْتقدات[39] إلا ضِمْن استراتيجية تحقيق جُمْلة هذه الرِّهانات، وبطبيعة الحال سيقتضي منه اندراجه ضمن هذه الاستراتيجية الاشتغال بكل مُعدّاته وآلياته، من طَمْس وانتقاء، وتعميم واختزال، وتحوير وتوليف، بالإضافة إلى التغليط والتضليل، والتشويه والكذب والافتراء.

وفي معرض تعريجه المذكور، وبعدما تحدَّث عن كيفية تحويل الإسلام للعرب الدهريين من عَبَدة للأوثان إلى عُبَّاد للرب الخالق لكل شيء، وقف على بعض ملامح المُعتقد الإسلامي وشريعته المُتعلّقة بتَصوُّراته للثواب والعقاب الإلٰهيين، ولتنظيم الحياة الجنسية وتقنينها، وكذا لتدبير شُؤون دعوته وانتشاره بين الناس. والواقع أنه بالرُّغم من كونه، لضرورات تعليمية صِرْفة، قد خَصّص لكلّ مَلْمَح من هذه الملامح فصلاً وفقرات خاصة من كتابه، فلقد عالجها بوصفها كُلًّا اختزل فيه الإسلام وردَّه إليه.

1-3-1. ففيما يرجع إلى تصوّر المُعتقد الإسلامي لِلْجَنّة[40]، فلقد حاول خوان أندريس إيهامَ مُنتظرِه بأنه سيُقدّم له حقيقته لكي يَتبيّن كيف أن الإسلام لا يُمكن أن يكون ديناً سماويًّا بالنظر إلى طبيعة هذا التصوّر من حيث قيامه على

= ويرى فيخرز بأن مُحَمَّد الوزير قد نهل لتحقيق هذا الهدف من كتاب مُحَمَّد بن عبدالله مُحَمَّداني.

Mohamedani. Ahmet ben-Abdalla, *Epistola theologica de articulis qvibusdam fidei ad serenissimos auriacum et Portugalliae Principes,* (Z. grapius, ed.). Rostock, 1705.

Wiegers. Gerard Albert, Yça Gidelli. *op.cit.*, 186-187.

وجميع هذه المَعْلُومات مأخوذة من هذه الأُطروحة الجامعية لخيرارد ألبرت فيخرز، الذي مكّنني من نُسخة منها ـ مشكوراً ـ الأستاذ بيتر كُونينْكزفِلد.

(39) أما الشرائع الإسلامية فلقد حاول خوان أندريس طَمْسها، بحيث لم يُعرِّج على بعض منها إلا لِماماً.

(40) أما جَهنَّم فلم يهتم بعرض التصوّر الإسلامي لها ولا بِنَقْده، ولم يتحدَّث عنها إلا للدفاع عن جزء من طرحه بخُصوص دخول كثير من الناس في الإسلام، فكثرة سواد هذا الدين ترجع عنده ـ فيما ترجع إليه ـ إلى خوف الناس من الوعيد الإلٰهي أكثر مما تؤول إلى قَناعتهم بصحّة هذا الدين، وبأهمّيّته في خلاصهم.

«Asi mesmo amenazava los por la pena del infierno» *Confusion de la secta. op.cit,* 81.

أُسُس دُنيوية ودعائم حِسِّيّة. وللدفاع عن هذا الطَرْح عمل على عزل الدرس القُرآني والدرس النبوي في هذا الموضوع عن سِياقهما، وعلى التوليف بينهما وبين ما استطاع صِياغته من تَخَيُّلات وتَوهُّمات لكي يُفرغهما من مُحتوياتهما العقدية، ويُجرّدهما من دَلالاتهما الروحية. وتَوسَّل إلى ذلك باعتماد فهم حَرْفِيّ وحِسّي للوصف الذي قدَّمه هذان الدرسان للجَنّة، ليَبْتَسِرَه في مناظر مَلذّات البُطون والفُرُوج، ويَختزله فيها عند امتياحه في رسمه لها من سِجِلّات الفِسْق والتَّهتُّك الجِنسيين، وتعابيرها الصريحة والضِّمنية[41]

2-3-1. ألم يكن يعلم خوان أندريس كيف يتَمثّل الإسلام النعيم الأخروي انطلاقاً من تأويل مَجازي للآيات القُرآنية التي جاءت فيه والأحاديث النبوية التي تحدثت عنه؟ بلى، فمن المُؤكّد أنه كان يعرف ذلك، بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وبالنظر إلى أنه ذكر بأن من النعيم المَعْني رؤية وجهه تبارك وتعالى، فلماذا طَمَس هذا التمثّل، وبالغ في عرض التصوُّر الحِسّي للجَنّة وأطنب فيه؟ مِمّا لا شكّ فيه أن الرجل عندما أراد تَبيين حقيقة هذا التصوّر للمُسلمين أصحابه القدماء ٱضطُرَّ إلى استعارة هذا الطَّمْس من النَّصارى أصحابه الجُدُد، بوصفه آلية من آليات تفكيرهم في حقيقة الإسلام وتمثيلهم لها، فلم يكن ليستطيع سويًّا اجترار أفكار نصرانية عصره في هذا المِضْمار وأساليب تكوُّنها، ما دام أنه كان قد ارتمى بين أحضانها للانتصار لأُطروحة نفي صفة الدين السماوي عن الإسلام، جرياً وراء وَهْم تشكيك المُسلمين في مُعتقداتهم، والتمهيد إلى حُلم تنصيرهم[42]

3-3-1. أما فيما يرجع إلى رؤية الإسلام للجنس ولتنظيمه ولتقنينه، فلقد

(41) «de los cuales palacios corren las fuentes de la agua y rios y fuentes de miel y de leche y de vino muy dulce [...] de las virgenes castas que dios creo en el paradiso. Las cuales se llaman horhin [...] virgenes muy atravieda y muy linda y muy hermosa: La cual abraçora a este moro y el moro a ella: y asi estaran braçados tiempo de cinquenta años que no se aparte el uno del otro». *Confusion de la secta. op.cit.*, 63-65.

(42) معلوم أن هذا الطمس وما يترتب على استخدامه من تحوير وتشويه للإسلام هو دَيْدَن جميع النَّصارى الذين جادَلوا الإسلام من قبله في هذا المِضْمار، من مثل رامون يول وغيره. وإلى هذا الطَّمْس نفسه تستند بعض أُطروحات الاستشراق الحديثة التي تُحاول استعادة أُطروحات شَبَقية الشرق والإسلام وحِسّيته في مُقابل عُذرية الغرب والنَّصرانية وعِفَّتها.

تناول كلّ ذلك خوان أندريس على ضوء الحياة الشخصية لمُحَمَّد (ﷺ). لا بل سنجده يَختزل قِسْماً كبيراً من حياة هذا الرسول في تَصوُّراته للجنس وفي مُمارساته له، ففي صفحات كثيرة من فصلين طويلين من كتابه حاول إقناع مُنتظره بأن ما كان يَهمُّ مُحَمَّداً من حياته ودعوته ودنياه وآخرته غير الجري وراء النساء لإرواء نَهَمِه وشَبَقه الجنسيين! ولتسويغ هذا الإقناع والدفاع عنه استغلّ زواج الرسول بامرأة زَيْد بن حارِثة، الذي كان مَوْلًى له قبل أن يُعتقه ويتبنّاه، وقد عمل على اجتثات هذا الحدث من سياق تحقُّقه الشرعي، وذلك بإفراغه من مُحتواه ومغزاه المَعْروفَيْن في الإسلام[43]، كما عمل كذلك على تحويره وعلى تطعيمه بِجُمْلة من المُغالطات بحيث جعل منه مُجَرّد تعبير عن طمع الرسول، الذي كان وقتها يجمع في بيته بين تسع نساء، في زوجة زيد الذي لم يكن له غيرها[44].

والواقع أن خوان أندريس قد أدرك بأن استثماره لهذا الحدث، على الرغم من تشويهه لوقائعه ولمعانيه الدينية كما جاءت في القُرآن وفي السُّنّة، لن يكفي ليُصادر على ما طلبه منه؛ أي على زَعْزَعة صورة الرسول لدى الأندلسيين المُتأخِّرين، وتشويهه في عُيونهم ورَوْعهم، وأن عليه أن يعضد ذلك باستغلاله لأحداث أخرى في حياة الرسول الخاصة، لذلك وجدناه يُخصّص لتحقيق هذا الهدف فصلاً طويلاً من كتابه عن زوجات النبي. وفي هذا المِضْمار لم يكلّ كذلك عن تلفيق المُغالطات حول زواج الرسول بأكثر من واحدة؛ لإفراغه من قصده ومُحتواه المعروف في الإسلام، ولقد استثمر في هذا الصدد ما جاء في القُرآن الكريم والسُّنّة النبوية في هذا الأمر، بحيث عمل على تحويره لكي يتحول على يده إلى مُجرّد تعبير كذلك عن شهوانية الرسول وحسيته و شبقيته الجنسية. لا بل بالغ هذه المرة في الافتراءات والكذب عليه (ﷺ)، بحيث اتهمه بالسفاح والزنا! ولتسويغ هذا الاتهام لم يَتورَّع عن اجتثات آيات سورة التحريم عن سبب نزولها المعروف، وعن إفراغها من مَضامنيها التشريعية المعروفة كذلك. لقد حَوَّر أسباب نزول هذه السورة، ثم عَمَد إلى التوليف بين بعض أجزائها وبين ما تخيله

(43) أي التمييز بين الولد من الصُّلْب والولد بالتَّبَنِّي.

(44) «teniendo entonces mahoma nueve mugeres juntamente en su casa» y su criado no tenia si no una. La cual tomo mahoma y ajunto la con la otras nueve: y quedo su criado ziden sin muger». *Confusion de la secta. op.cit,* 49.

من مُغالطات ليُلَفِّق بكل ذلك حكايةً طويلةً عن غرام الرسول بشابة يهودية جميلة، وعن مُعاشرته الجنسية لها في الحَرام، إصراراً منه على النَّيْل من عِفَّة الرسول وورَعه في هذا الميدان(45).

والواقع أن هذا التحوير والتغليط لا يَرْجعان فحسب إلى مُجَرَّد رغبة واعية لخوان أندريس في تسويغ ذاك الاتهام وتعضيد هذا النيل المُتهافِتَيْن، بل يؤُولان كذلك، وبالدرجة الأولى، إلى إسقاطاته للمَكْبوتات الجنسية لنَصرانيته(46) ولنَصرانية عصره على الرسول (ﷺ) وعلى الإسلام والمُسلمين. فمن المَعروف أن التَّصوّر النَّصراني الغربي القُرْوُسطي للجسد قد قام على ازْدِراء حاجيّاته الجنسية وقمعها، مُتوهِّماً أن العُزوبية دليل على عِفّة الإنسان وعُذْريته وعظمته وكماله، وأن نقيضها دليل على نُقْصانه وانقياده إلى ما هو مُنحطّ فيه. ومن المعلوم كذلك أن تصوّر الإسلام لهذا الموضوع قد قام على نقيض ذلك؛ فالاحتفاء بالجسد وبحاجياته الطبيعية إلى الحب والجنس قد شكَّل عنوانه ضمن تقنينات تحريم السِّفاح وتحليل النِّكاح وتدبيرها داخل مُؤَسّسة الزواج، وكان من الطبيعي أن يَصدم ثاني هذين التَّصَوُّرَيْن أولهما، لتفكّر النَّصرانية في الإسلام على ضوء مُقتضيات هذه الغَيْرِيّة التي أدَّت بها إلى تشييد جُمْلة من المُتقابلات عن العذرية والشهوانية والعِفّة والشَّبَقية.

والواقع كذلك، أنه بالرُّغْم من قوة انتفاض الجسد، ومن حِدّة الثورات الجنسية التي عرفتها أوروبا النَّصرانية في الأزمنة المتأخرة، فإن مَا رَاكمه خوان أندريس وأمثاله من أسلافه وأخلافه من أحكام مُسبّقة تَقُوم على تلك المُتقابلات في الوعي النَّصراني الغربي بذاتيته وبغَيْريتها، قد عرف كيف يَضمن لنفسه إمكانية الثبات والاستمرارية والدَّيْمُومة، ولا غَرْوَ في ذلك؛ فلتشكيل آلية المُقارنة المُنتجة

(45) شكّلت هذه الحكاية مَجموع الفصل السابع من كتابه الذي خَصّصه لنساء النَّبِيّ، وبطبيعة الحال لم يَفُتْهُ في نهاية هذا الفصل عَقْد مُقارنة بين أخلاق الرسول مُحَمَّد (ﷺ) كما انتهت على يده، وبين أخلاق عيسى (عليه السلام).

(46) لا يجب أن يغيب عنا في هذا الصدد كيف تحوَّل خوان أندريس إلى راهب من رُهْبان النَّصرانية الكاثوليكية عند انقلابه عن إسلامه إلى هذا الدين، بما يترتب ـ كما هو معروف ـ عن هذا التحوُّل من ضرورة قَمْع رغبات الجسد الطبيعية وقهرها في عُزوبية وعُذرية دائمتين، ودفنها فيهما.

لتلك الأحكام لإحدى الثوابت البنائية الأساسية لهذا الوعي الجماعي؛ فإن الاستشراق ما فتئ يَلُوك حتى الآن أُطروحة شَبَقيّة الشرقيين وفِسْقِيَة الإسلام، في مُقابل عِفّة الغربيين وعُذْرية النَّصرانية[47].

2. جاذبية الإسلام وانتشاره في كتاب خوان أندريس

استرعى انتباه خوان أندريس ما جاء في مُعتقدات الإسلام وشرائعه وتاريخه عن تدبيره لشُؤون دعوته إلى نفسه وانتشاره بين الناس، كما استفزَّ انتباهه كذلك الواقع التاريخي لهذا الانتشار، وكثرة المُسلمين في العالم المَعْروف لديه في عصره[48]، وإزاء ذلك، ولكي يَنتصر لأُطروحة كون إقبال المُسلمين على دينهم

---

(47) وهذه إحدى أُطروحات هذا الاستشراق التي تُشكّل في الواقع إحدى أفكاره المُسبّقة في موضوعه التي تتأبى حتى الآن عن أي تحول نوعي، لتُتَرجم بذلك شبكة واسعة من أُسُس وعي الغرب لنفسه ولآخره، أي للشرق، ومجموع رغباته ومشاعره حول المُنافسة والتفوق والنموذجية بينه وبين هذا الآخر، إلى جانب تَوَهُّماته وإسقاطاته.
وفي هذا الصدد، تساءل هشام جعيط ـ وله الحق في ذلك ـ عن إمكانية تخلص الوعي الغربي في يوم من الأيام من مثل هذه الأحكام المُتجذِّرة فيه.
Djait. Hichem. *L'Europe et l'Islam*, Seuil, Paris: 1974, 21.
وقد تناول كذلك عدد من المُؤرّخين والمُفكّرين الغربيين مسألة انتقال هذه الأحكام من القرون الوسطى إلى الأزمنة المُعاصرة، ويمكن أن نُمثّل على ذلك بكل من ريتشارد سوذرن، وخوان غويتسولو.
Southern R.W, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, London, 1971. 62.
Goytisolo. Juan, *Crónicas Sarracinas*, Barcelona, 1981, 74-76.

(48) الجدير بالذكر في هذا الصدد أن كثرة سَوَاد الدين كانت تُعَدّ دليلاً على صِحّته في المُجادلة بين الإسلام والنَّصرانية، ولقد استخدم هذا الدليل، بالإضافة إلى دليل الغلبة، كلّ من مُحَمَّد القيسي التونسي الذي كان يُجادل النَّصارى ضِمْن ظروف الأَسْر القاسية بشمال الأندلس خلال القرن الرابع عشر الميلادي، وأحمد بن القاسم الحجري الأندلسي المتأخِّر الذي جادل بدوره النَّصارى بإسبانيا قبل هُرُوبه منها إلى المغرب، مثلما جادلهم خارجها خلال اضطلاعه بسفارة المولى زيدان إلى فرنسا وبلاد الفلاندس من الأراضي المُنخفضة في القرن السابع عشر الميلادي.
قال القيسي. مُحَمَّد، «فلما رأى ذلك [أي انهزام النَّصارى أمام المُسلمين في إحدى المعارك الطاحنة التي دارت بينهم] فقمتُ وقعدتُ وركعتُ وسجدتُ وحمدتُ الله تعالى على ما أولى على المُسلمين من نعمته، وصرف عنهم من نقمته [...]، أنا ومن تبعني =

لا يرجع إلى كونه الدين الحق، بل يَؤول فقط إلى كونهم يَجْهلون حقيقة هذا الدين، خَصَّص الفصل الأخير من كتابه لمُعالجة هذه المسألة. والواقع أنه لم يَرْمِ بهذا الفصل الدفاع عن هذه الأُطروحة فحسب، بقدر ما رام استثمارها لتحذير النَّصارى أو أهله الجُدُد من جاذبية الإسلام، وتنبيههم إلى مَخاطرها[49]، لذلك فلن يتورع هذه المرة عن تشويه ما جاء في القُرآن الكريم والسُّنّة عن الدعوة الإسلامية، وعن تحريف تاريخها وتغليطه والافتراء عليه، في مُقابل الاحتفاء بالدعوة النَّصرانية، وتبجيل تاريخ انتشارها.

في هذا الإطار، أرجع خوان أندريس انتشار الإسلام إلى عوامل ثلاثة، واختزلها فيها، وتَكْمُن هذه العوامل مُتَفرّقة ومُجتمعة في الطبيعة الحقيقية للدعوة الإسلامية، ولمن توجهت إليهم في البداية، وكذا في الوسائل التي اعتمدتها في انتشارها بين الناس. لقد توجَّه مُحَمَّد (ﷺ) بدعوته إلى مجموعات بشرية من الأجلاف والوثنيين والجَهَلة، فأقبلت عليها لتضافر ثلاثة أسباب، أولها: اعتماد الرسول والمُسلمين للعنف مبدأً ووسيلةً لنشر دعوتهم وفرضها على الناس[50]،

= من المُسلمين، فرحين لما أُنزل بهم من العذاب المُهين، نؤذِّن بصلاتنا بعد خفضها، ونَجْهر بقرايتنا بعد سرنا، فلا يُنكِر علينا ذلك أحد من الروم، وأقول يا ليت هذا يدوم، فكان النَّصارى إذا سمعوا الأذان يقولوا [كذا] صدقت، والحق فيما نطقت، فإنّا قد رأينا ذلكم برهاناً، وما نحن إلا عُبَّاداً [كذا] للأصنام».

مفتاح الدين والمُجادلة بين النَّصارى والمُسلمين من قول الأنبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قَرُوا الأناجيل، مخطوطة المكتبة الوطنية بالجزائر. رقم: 1557 ورقات: 74، 79-80. [أشكر بهذه المناسبة الأستاذ الفاضل بيتر شورد فان كُونينْكزفِلْد من جامعة ليدن على تفضله بإثارة انتباهي إلى هذه المخطوطة، وبتمكيني من نُسخة مصوّرة منها].

الحجري. أحمد بن القاسم، «والحمد لله الذي أعلمنا وأشرحنا بعمارة أكثر الدنيا أنها للمُسلمين، وأنهم الذين لا يتبدل ملكهم إلى تمام الدنيا». **ناصر الدين على القوم الكافرين**، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمه إلى الإنكليزية: شورد فان كُونينْكزفِلد وقاسم السامرائي وخيرارد فيخرز، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ـ الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي. مدريد، 1997، 126.

(49) «como no devan los cristianos maravillar: porque la secta mahomatica se aumento tanto». *Confusion de la secta. op.cit.*, 80.

(50) ولقد عرَّض في هذا المِضْمار بفريضة الجهاد، وأفرغها من مُحتواها العقدي =

وثانيها: خوف تلك المجموعات البشرية وغيرها مما تضمنته الدعوة الإسلامية من تهديدات لها بمصير الأولين الذين عصوا أنبيائهم، وبعذاب النار وسُوءِ المصير في المَعاد المُنتظر، والطَّمَع فيما وعدتْهم به من مَلَذّات البُطُون والفُرُوج في الدُّنيا والآخرة[51]، وثالثها: استجابة هذه المَجمُوعات إلى ما تضَمَّنته هذه الدعوة في حدّ ذاتها من عناصر عديدة من المُعتقد النَّصراني.

وفيما يَخُصّ هذا السبب الأخير فقد استدلّ عليه صاحبه بما جاء في القُرآن الكريم عن عيسى (عليه السلام)، وبما حَوَّره كذلك عن علاقة مُحَمَّد (ﷺ) ببعض النَّصارى، وتلفيقه عليه في هذا المِضْمار من ادِّعاءات، كما أنه لم يتأخَّر كذلك عن استثماره للنيل من الرسول ومن مكارم أخلاقه وعِصْمته، فلقد كان من المُمْكن أن يلتحق الناس التي توجَّهت إليهم الدعوة المعنية بالنَّصرانية لولا طَمَعُ مُحَمَّد في النُّبُوّة والجاه[52]، والذي جعله يُخرج المَكِّيين والعرب من الوثنية إلى هَرْطقة[53] مُتكوِّنة من كثير من عناصر المُعتقدات النَّصرانية [. . .] واليهودية

= والتاريخي. كما لم تَفُتْهُ هذه المُناسبة لكي يَعْقد مُقارنات بين طرق انتشار الإسلام التي اعتمدت ـ في رأيه ـ على العنف الحربي، وطرق انتشار النَّصرانية التي انتهجت ـ في رأيه كذلك ـ الصدق والإقناع والمُعْجزات.

«y de esta manera y fuerça de armas se augmento la ley o secta de mahoma: y no haciendo miraglos como la fe de jesucristo se augmento [...] y mira al augmentacion de la fe de jesucristo: y como fue toda sobre caridad y sobre paz sin sacar sangre y sin robar....» *Confusion de la secta, op.cit.*, 85.

وفي اعتماد خوان أندريس لهذه المُقارنة تكمن آلية المُقابلة بين الذات وغَيْرِيَّتها، حيث تتعرَّف الذات على نفسها بالرجوع إلى غَيْرِيَّتها، مثلما تتعرَّف على غَيْرِيَّتها انطلاقاً من ذاتيتها، وهي الآلية نفسها التي ما فتئت تَشتغل حتى الآن في تناول الاستشراق لموضوعه وفي تمثيله.

(51) «de las penas de los antepassados, a saber del diluvio [...] por la pena del infierno [...] dados al comer y al bever y aluxuriar [...] por las grandes prometenças que mahoma prometio a los moros: y al alcoran promete a saber es la gloria del paradiso». *Confusion de la secta. op.cit*, 81-82, 85.

(52) «Digo esto que si mahoma quisiera ellos ovieron creydo en jesucristo verdaderamente [...] pero el penso que si verdaderamente creessen el no seria profeta ni dador de ley ni grande persona». *Confusion de la secta. op.cit*, 82.

(53) «que mahoma saco la gente de mequa y de ydolatria: y los fizo poner en la heregia» *Confusion de la secta, op.cit*, 83.

[. . .] المخلوطة عمداً بكثير من "أكاذيب وخُزَعْبَلات" القُرآن الكريم والسُّنّة [. . .] خلط السُّمّ في الدَّسَم(54)

ألا يَجْترّ خوان أندريس في هذا المِضْمار ما سبقه إليه النَّصارى عند تمثيلهم للإسلام في كونه مُجَرّد انحراف عن النَّصرانية وهَرْطقة من هَرْطَقاتها؟. . . بلى، ولكنه يَختلف في الواقع عنهم من حيث تخويله لعمله هذا سُلطة خاصةً عندما يُدْرِجه ضِمْن استراتيجية توضيح حقيقة الإسلام، وتَجْلِيَتها للمُسلمين الذين كان منهم قبل أن ينقلب عنهم إلى النَّصرانية، وعليه فلا يجب أن يغيب عنا أبداً هذا المُعْطى المُتعلِّق بتحويله لهُويّته الأصلية (الإسلام) إلى غَيْرِيّة، وتحويله لغَيْريته الأصلية (النَّصرانية) إلى هُويّة جديدة له.

3. خوان أندريس والقُرآن الكريم

وفيما يَرجع إلى القُرآن الكريم، فلقد خَصَّص خوان أندريس لنقده ودفْع قُدْسيّته فصلَيْن كاملَيْن من كتابه، بالإضافة إلى بعض الفِقْرات المُتفرقة فيه. ولا عَجَب في ذلك، فلقد كان على وعي تامّ بأن تقديس القُرآن الكريم والاعتقاد بأنه وحي من السماء يُشكِّلان في الوقت نفسه حجرَ الزاوية الأساسي في تَمَسُّك الأندلسيين المُتأخّرين بهُويّتهم الدينية والثقافية الإسلامية ودعمها، وعائقاً من أهم مُعَوِّقات تنصيرهم وقلب هُويّتهم وتحويلها إلى غَيْرِيّة تامة.

ولقد انصبّ النقد المَعْني على موضوعات عديدة بحيث طال بعض

(54) «De manera que mahoma fizo creer a los moros grande parte de la ley cristiana: pero no en toda: porque no fuessen cristianos: y fizo les creer grande parte de la ley de los judios: pero no enteramente: porque no fuessen judios: y hizo los creer en al coran y en la çuna y en tantas locuras [...] el qual uso asi como los que dan metzinas para matar [...] los qoales ponen las metzinas en buenas viandas». *Confusion de la secta. op.cit,* 82-83.

وبالإضافة إلى جُملة هذه الأسباب التي وضعها خوان أندريس لتفسير انتشار الإسلام وكثرته، لم يَتورّع في ضميمة كتابه عن تزوير تاريخ الإسلام بعد وفاة رسوله (ﷺ)، وعن اختلاق طائفة من العوامل الأخرى التي أدَّت إلى هذا الأمر، ليُقابل ويُقارن مرة أخرى بين المَسْلكيات الحربية لأصحاب مُحَمَّد (ﷺ) وخلفائه من الراشدين والأمويين ومَسْلكيات الصدقة والشهادة والإقناع لأصحاب المسيح.

المُحتويات العقدية للقُرآن الكريم، مثلما طال أصل هذا الكتاب في حدّ ذاته، وجمعه وتَواتُره أيضاً ولتأسيس هذا النقد ودعمه لم يَجِدْ صاحبه بُدّاً من التوسل بالتشويه والتحريف والتوليف والافتراء، فَلِكي يُدافع عن أن مُحتويات القُرآن وتَعاليمه العَقدية لا يُمكن أن تكون قد صدرت عن الرّبّ، رجع إلى طائفة من هذه الموضوعات فانتزعها من سِياقها العام، وخَوّلها مُحتويات مَقْصودة عنده، من بعدما أفرغها بطبيعة الحال من مُحتوياتها ومعانيها الحقيقية، وفي هذا المِضْمار ساق موضوع الناسِخ والمَنْسُوخ، وسُجُود الملائكة لآدم، وقصة نبي الله سُلَيْمان والهُدْهُد، وموضوعات أخرى كثيرة.

1. لم يَرَ خوان أندريس في أوّل هذه الموضوعات، ما هو من المفروض أن يكون معروفاً لديه فيه، بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وبالنظر إلى ما حاول إخفاءه في كتابه، كذلك. فلقد أبى أن لا يرى في الناسِخ والمَنْسُوخ سوى تناقُضات عقدية وتشريعية ترجع إلى رغبات مُحَمَّد المُتجدّدة والمُتغيِّرة بتغيّر أحواله، وإلى نسيانه لكثير من الآيات، ولما تَضَمَّنته من أحكام. وللاستدلال على هذا الادِّعاء ساق أندريس الآية المئة وخمسة عشر من سورة البقرة، من بعد ما بَتَرَ قسمها الثاني عن قسمها الأول، بحيث طَمَس عن قصد المُحْتوى العقدي للقسم الثاني الذي تتضّح فيه بجلاء كيف أن مسألة الناسخ والمَنْسوخ ترجع إلى قُدْرة اللّه المُطلقة، وإلى كونه المالك المُتَصرِّف في شؤون الخلق، يَحكم بما يريد ويأمر بما يشاء، وليس إلى رغبات الرسول أو نسيانه[55] وانطلاقاً من هذا البَتْر والتشويه، وبواسطتهما، تناول خوان أندريس بعد ذلك كثيراً من الآيات الناسخة والمَنْسوخة فاختزل أحكامها في مُجَرّد تَناقُضات وتغييرات واضطرابات، ضارباً القُرآن بعضه ببعض، ليستنتج تَبَعاً لذلك بأن اللّه لا يُمكن أن يسمح للإنسان بتغيير أحكامه أو بإلغائها[56]

(55) أورد خوان أندريس هذه الآية هكذا: ما ننسخ من آية أو نَنْسَها نأتِ بخير منها أو مثلها. وتتمة الآية: ألم تعلم أن اللّه على كلّ شيء قدير.

(56) «Pero es de maravillar y cosa muy mala y fuera de razon y de toda justicia que el mandamiento de dios sea revocado y anichilado por un hombre». *Confusion de la secta. op.cit,* 26.

2. أما فيما يرجع إلى سُجُود الملائكة لآدم، فلقد استثمره خوان أندريس انطلاقاً من المبدأ العام الذي ينتظم كلّ دين سماوي، والذي مُؤَدّاه أن اللّه لا يُمكن أن يَسْمح لمخلوقاته بعبادة غيره، ناهيك عن أن يأمرهم بذلك، وضمن هذا الاستثمار أحال بصفة ضمنية على مُختلف الآيات التي تناولت هذا الموضوع، كما وقف بصفة صريحة على الآيات التي جاءت فيه من سورة: صٓ[57] ليُفْرِغَها من مَضْمونها الأصلي، ومن مَغْزاها الذي تنبّه إليه المُخاطَبون بها. ولقد تَوسَّل في هذا الصدد بتحريف دال (سَجَد) عن مدلوله الأصلي الذي يكتسبه من خلال تأديته له داخل مجموع سِياقات الآيات السابقة، وتشويه تمثّله وترجمته واختزاله في معنى (عَبَد)، وبذلك جعل من سُجُود الملائكة لآدم سُجُود عِبادة وليس سُجُود تحيّة، امتثالاً منهم لأمره تبارك وتعالى.

هل يَرْجع هذا التحريف إلى رغبة صاحبه المَحْمُومة في النيل من القُرآن الكريم بهذه الطريقة بين المُوريسكيين، مُراهناً على ضعف زادهم في اللغة العربية، وقلة متاعهم في العلوم بصفة عامّة[58]؟ هل يُؤَول هذا الأمر إلى عامل موضوعي يتعلق بعدم ورود قصة سُجُود الملائكة لآدم عند بدء الخليقة في سِفْر التكوين من الكتاب المقدّس، وخاصةً أن صاحبه ينظر إلى القُرآن انطلاقاً من هُويّته الجديدة التي تُبَرْمِجُها له أسفار التوراة والأناجيل[59]؟

---

(57) ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۞ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۞ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۞ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [صٓ: 71-74].

(58) تكاد تجمع الدراسات التي أشارت إلى الحياة الثقافية والعلمية للمُوريسكيين على هذه المسألة، والواقع أن ما وقفنا عليه من التراث المُوريسكي المكتوب بالعربية يشهد على ضَعْف أكثرهم في هذه اللغة. (ولكن ليس إلى الحدّ الذي يُراهن عليه خوان أندريس) وذلك خلافاً لتراثهم الذي خَلَّفوه باللغة الإسبانية والأَلْخَميادية، الذي يدل على اطلاعهم على ثقافة عصرهم، ومشاركتهم فيها.

(59) ولا غَرْوَ في ذلك؛ فمعرفة الغَيْر ـ ضمن جدلية علاقة الأنا بالآخر ـ تتم، من ضمن ما تتم به، انطلاقاً من مُقوّمات الذات. وبالإضافة إلى ذلك فالظاهر أن خوان أندريس قد تناول هذا الأمر مثلما تناول قبله قصّة نبي اللّه سُلَيْمان والهُدْهُد على ضوء التشويه الذي طال ترجمته لمثل هذه القصص التي لم تَرِدْ في الكتاب المقدس بالشكل الذي وردت به في القُرآن، وهذه خاصّية مَعْروفة في تَرجمات نَصارى القرون الوسطى لهذا الكتاب. يُراجَع: **روافد الترجمة**.

والواقع أنه لا يُمكن أن نستثني هذا الافتراض من ذاك، مُرجِّحين بأن خوان أندريس قد قصد هذا التشويه في حدّ ذاته بالنظر إلى أن المُجادلة النَّصرانية للإسلام لم تتقيَّد دائماً بمُقْتضيات الفضيلة العلمية والفضيلة العملية[60]، فمِمّا لا شكّ فيه أن صاحب هذا التحريف كان يعلم جيداً بالنظر إلى ماضيه الإسلامي، وإلى ما ترجَمَهُ من كُتُب تفسير القُرآن الكريم[61]، أن المقصود من دال (سجد) في الآيات التي احتَجّ بها ليس هو مدلول (عبد)، مثلما كان يعلم جيداً كذلك بالنظر إلى طول باعه في اللغة العربية بأنْ ليس كلّ سُجُود عِبادة.

3. وبالإضافة إلى هذا، التحريفُ والتشويهُ الذي أخضع له خوان أندريس مُحتويات القُرآن ومَضامينه المُختلفة، فلقد عُنِي ضِمْن استراتيجية تخفيض قيمة هذا الكتاب والحَطّ منه في وعي المُوريسكيين ووجدانهم، الذين لا يجب أن يغيب عنا أبداً بأنه كان يُراهن على تحويلهم إلى النَّصرانية، بتناول مصدره الذي يرجع إليه، وكذا مسألة جمعه وحفظه، فمَصْدَرُه يرجع عنده في قسم مُهِمّ منه إلى ما علّمه للرسول مَمْلوكان نَصرانيان كانا يمتهنان صناعة السُّيُوف بمَكّة، فلقد كان هذان السَّيّافان يُعلِّمانه أشياء كثيرة، صحيحة وغير صحيحة ومُحَرَّفة، من التوراة والأناجيل[62]، فما جاء في القُرآن مُطابقاً لحقيقة هذين العهدين أو غير مُطابق لها فهو من تعليم هذين السَّيَّافَين[63] والواقع أن خوان أندريس قد استثمر ما

(60) وذلك لكون المُجادلة بين الأديان، من حيث هي بالتعريف، لا تهتم بتحصيل الحقيقة واقتسامها بين المُتجادلين، بل تَرُوم فرض حقائق مُعطاة سلفاً، وتقويض حقائق أخرى، مُتوسّلة ـ إن اقتضى الأمر ذلك ـ بالتحريف والافتراء.

(61) ذكر خوان أندريس في مُقدّمة كتابه بأنه قد تَرجم تفاسير القرآن إلى الأراغونية، بالإضافة إلى القُرآن نفسه، ولقد أحال في كتابه على ترجمته لتفسير الزمخشري، وتفسير ابن عطية. *Confusion de la secta. op.cit.*, 5. 80.

(62) «Asi mesmo dezia los de mequa que mahoma tenia xiertos cristianos que le mostravan de fazer lalcoran [...] Dizen los glosadores del alcoran: y el libro de acear: que estos ayudadores fueron dos espaderos cristianos esclavos de uno de mequa: que sabia mucho del testamento viejo y nuevo [...] y todo fue por causa de los sobredichos espaderos que le dezian a mahoma lo que ellos no sabian de cierto». *Confusion de la secta. op.cit*, 19-20.

(63) ولقد مَثّل على هذا الأمر بقصة النبي سُليمان والهُدْهُد، بحيث زعم بأن السّيافَين المذكورين قد عَلّماها لمُحَمّد بشكل مُحرَّف عن القصّة الحقيقية لهذا النبي كما جاءت في التوراة. =

جاء في القُرآن الكريم نفسه، وفي تفسيره، وفي سيرة ابن إسحاق، عن علاقته (ﷺ) بأحد نَصارى مكّة، ليعمل على توليف هذا الزعم وتعضيده، مُتوسِّلاً في ذلك بأقصى ضروب التشويه والافتراء. ومن مثل هذا الافتراء وذاك التشويه إفراغه لحديث القُرآن والتفسير والسيرة عن العلاقة المعنية من مُحتواه التاريخي الحقيقي، فمِمّا لا شكّ فيه بأنه كان يعلم علم اليقين كيف رد هذا الحديث على مثل زعمه، وكيف فَنَّده[64]

ولم يكن لـ خوان أندريس، بالإضافة إلى عَبَثِه بالقُرآن والتفسير والسيرة النبوية، أن ينفكّ عن تناول مسألة جمع القُرآن وتَواتُره؛ فلقد كان على علم تامّ بأن تنصير المُوريسكيين لا يُمكن أن يمر إلا عبْر تلك الطرق المُتعدّدة السالفة الذكر، وعبْر طريق الطعن في جمع القُرآن وتَواتُره[65]، وقد استغلّ تناوله لهذه المسألة ليُؤكّد ما سبق أن اتُّهِم به الرسول بوضعه للقُرآن من عنده، واستثمر ما هو معروف في تاريخ فجر الإسلام عن عدم جمعه (ﷺ) للقُرآن بين دَفَّتَيْ مصحف واحد؛ ليُحوِّره عن مغزاه الحقيقي، وليَعْصِف بمضمونه العقدي والتاريخي الكامن في كونه عليه السلام ما كان له أن يفعل ذلك لولا ترقّبه توالي نزول الوحي عليه، وليرده من ثَمَّ إلى مُجَرّد رغبة مُحَمَّد (ﷺ) في وضع مزيد من القُرآن من عنده[66] وبالنظر إلى وعيه بأنه لن يستطيع بمثل هذا التحوير وحده الطعنَ في تواتر القُرآن، اخترع قصّة

= «que todo el sobredicho puesto fue ordenado por los dos sobredichos espaderos y no por dios». *op.cit,* 43.

أما ما ورد في القُرآن مِمّا لا علاقة له مطلقاً بهذين العهدين، فلقد رَدّه خوان أندريس إلى ما أضافه مُحَمَّد بنفسه، وإلى ما دسَّه عليه أحد كتبة القُرآن على عهده من دون أن يَشعر بذلك.

«y desta manera estuvo este scrivani siete años trastrocando la fin de los versos y mudando los y nunca en todo el tiempo uvo mahoma sentimiento dello». *Confusion de la secta. op.cit.* 24.

(64) من المعروف أن هذا الزعم قد شكَّل، عندما ذهب إليه المُشركون، أحد أسباب نزول الآية المئة والأربعين من سورة النحل. ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103].

(65) وفي ذلك اعتراض منه بصفة ضِمْنية على ما كان يَعتقده المُوريسكيون المَعنيّون عنده بكتابه، في عدم مُحافظة النَّصارى واليهود على كتبهم وفي تحريفها.

(66) «De manera que si mahoma biviera cient años siempre fiziera cedula: y siempre mudara leyes [...] y por essa causa no lo puso mahoma en el estilo que agora tiene». *Confusion de la secta. op.cit,* 26.

عن جمع هذا الكتاب ومصيره، لم يَسْتند فيها إلا على خياله الخِصْب، وأكاذيبه وافتراءاته التي استلَّ بعضها من بعض[67] وقد ذهب في هذه القصّة إلى أن القُرآن بقي في رُقاعه مُتَفرِّقاً إلى أن جمعه عُثْمان في أربعة أجزاء[68]، غير أن هذا الخليفة ـ حسب زعمه ـ لم يَجْمع القُرآن كلّه، بدليل أن سُورة الصِّيام كانت أطول من سورة البقرة[69]، وبدليل أن عُثْمان نفسه لم يَستطِع أن يجمع في مصحفه كثيراً من السُّوَر التي قَرَضَتها الفئران ببيت عائشة (رضي الله عنها) زوج الرسول[70]

4. ما الذي دفع خوان أندريس إلى التوسُّل بهذا الافتراء المَحْض للدفاع عن أُطروحته في جمع القُرآن وتَواتُره؟ لقد رأينا كيف أَسَّس افتراءاته على

---

(67) وذلك على الرَّغم من كونه قد ادَّعى اعتماده في ذلك على **الشفا بتعريف حقوق المصطفى** للقاضي عِياض، وسيرة ابن إسحاق، فكما سيتَّضِح لاحقاً فإن ما بَلْوَره في مسألة جمع القُرآن لا يوجد لا صراحةً ولا ضِمْناً في هذين المصدرين، ولا يُمكن أن يسمحا باستنتاجه.

(68) من المعروف أن ترتيب السور والآيات قد تَمَّ في زمن الرسول (ﷺ)، ووفق إشارته وتوقيفه، كما أنه من المعلوم كذلك بأن أول من جمع القُرآن هو الخليفة أبو بكر الصِّدِّيق (رضي اللّه عنه)، ولقد وَثَّق هذا الأمر ـ من ضِمْن كثير ممن عُنُوا بعلوم القُرآن ـ الزركشي. **البُرهان في علوم القُرآن**، تح. مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ج1/ 238. أما جمع القُرآن في أربعة كتب فذلك ما لم يَصُحّ عن عُثْمان (رضي اللّه عنه)، والظاهر أن القُرآن الذي كان بين يدي خوان أندريس، والذي ترجمه كذلك إلى الإسبانية كان مُسَفراً في أربعة كُتُب.

(69) «Este sobredicho hozmen copilador del alcoran no puso en los sobre dichos cuatro libros [...] todo el alcoran que en el tiempo de mahoma leyan los moros [...] que dizen que en el tiempo de mahoma era el capitulo. XVIJ. libro tercero de los ayuntamientos tan grande como el capitulo de la vaca libro primero». *Confusion de la secta. op.cit,* 27.

وتثير المعلومات الواردة في هذا النص مُنْتهى الاستغراب، إن لم نَحْمِلها على أنها من مُفتريات صاحبه التي لا تستند إلى أي أصل؛ فالواقع أننا لا نقف على ما يُمكن أن يَسمح باستنتاجها ولو بأيّ شكل من أشكال الاستنتاج المُتعسِّف، أو بتأولها، أو بأيّ شكل من التأويل المُتهافِت، من سيرة ابن إسحاق أو **الشفا** للقاضي عِياض، الذي يدّعي خوان أندريس أخْذه منهما.

(70) «el sobre dicho hozmen copigador del alcoran fallo en casa de axa muger de mahoma muchas cedulas del alcoran comidas de ratones: de los quales no pudo sacar cosa ninguna». *op.cit,* 27.

ويجري التعليق السابق نفسه على المعلومات الواردة في هذا النص كذلك.

الإسلام وتاريخه، وصاغها باستخدامه لآليات وتقنيات عديدة، من مثل آليات القياس والمُقارنة، ومن مثل تقنيّات التوليف المُستندة إلى الطَّمْس والتشويه والتحريف، فما الذي اضْطُرّه إلى هذا الافتراء البَيِّن؟ لعلّه أراد بذلك تكثيف الحُجَج والأدلة على دعاويه كيفما تَأَتّى له، مُراهناً على خداع عامّة المُوريسكيين التي لا يُمْكِنها، في تصوّره، أن تَكشف أمره بالنظر إلى قِلّة باعِها في هذا الموضوع[71]، ولعل الرجل بتمَرُّنه على تأسيس التشويهات والتغليطات، تمرَّن أيضاً على خِداع نفسه، فأصبح يُصدِّق كلّ ما يقوله في الإسلام والمُسلمين ولو لم يكن غير افتراءات وأكاذيب. وبالإضافة إلى هذه المزاعم المُمْكنة مُجتمعةً ومُتفرِّقةً فإنه لا يُمكن أن لا نستحضر زعماً آخر، مَفاده أن صاحبنا لم يكن يتوجه بافتراءاته إلى المُوريسكيين وحدهم، بل كذلك إلى النَّصارى؛ ليشوّه الإسلام في أعينهم ويقبِّحه في رَوْعهم، حتى يحول بينه وبينهم، ويطمئنهم على صحّة مُعتقدهم ويقنعهم به.

وجِماع القول: لقد أَسَّس خوان أندريس هُويّته الجديدة، الهُويّة الإسبانية النَّصرانية، على أنقاض غَيْرِيَّتها الإسلامية التي كانت تُشكِّل في ذاتها هُويّته الأصلية قبل انقلابه عن الإسلام إلى النَّصرانية، ونهج في ذلك نهجين أساسيين:

أوَّلُهما: مُعالجته للقُرآن والسُّنّة وسيرة الرسول وتاريخ الإسلام بآليات الاختزال والتعميم والانتقاء والابتسار والتحوير والتوليف[72]؛ لتسويغ تغليطاته وتضليلاته وتشويهاته ومُشاغباته، وما يترتب عليها من أكاذيب وافتراءات.

وثانيهما: إعادة إنتاج الأفكار والأُطروحات نفسها التي ذهب إليها أسلافه الجُدُد، وكذلك النَّصارى من قبله، في الإسلام، واجترارها وتطعيمها بأُطروحات جديدة لتعضيد قوتها، وضمان تماسكها، واستمرارية هيمنتها[73]

ومما يَقتضي التنبيه عليه مرة أخرى، جهد خوان أندريس في تخويل كتابه

---

(71) يراجع هامش: 58.

(72) وهي الآليات عينها التي يتوسل بها الاستشراق الإسباني في تمثيله للإسلام على مَرّ الحِقَب والعُصُور.

(73) وهي الأفكار والأُطروحات ذاتها التي يذهب إليها الاستشراق المذكور في الإسلام على مَرّ الحِقَب والعُصُور.

الذي عَملنا على تفكيكه وإعادة بناءه، سُلطةً خاصّةً به بين مجموع أسلافه وأخلافه من النَّصارى والمُستشرقين؛ عندما أدرجه ضمن استراتيجية توضيح الإسلام لأصحابه القُدَماء من المُسلمين المُوريسكيين، ففي هذا الجانب أرجع تمسُّكَ هؤلاء بدينهم الأصلي إلى مُجَرَّد جهلهم بحقيقة هذا الدِين التي أخذ على عاتقه مُهمّة توضيحها لهم وإفهامهم إياها؛ ما داموا عاجزين عن القيام بذلك وحدهم[74] ولقد اختزل صلب هذه الحقيقة فيما تضمنه الإسلام، حسب ادعائه، من عناصر من النَّصرانية الحقيقية والمُتَهَرْطِقة، التي حوَّرها رسوله وشوَّهها لإشباع رغباته الدُنيوية. ولإبراز هذا الأمر، وضمان إمكانية إقناع المُسلمين بالنَّصرانية التي يَشتهيها لهم، جادلهم بنُصُوصهم الإسلامية المُتعدِّدة التي يتعرفون فيها على أنفسهم، ويستثمرونها للتشبُّت بهُويّتهم، وفي هذه النُصوص تثوي تلك النَّصرانية التي بات عليهم الدخول فيها، من بعد ما جلَّاها لهم من بين تلك التحويرات والتشويهات التي أخضعها لها رسولهم، وبذلك يَرْجِعون إلى الأصل الأصيل، ويُغادرون الفرْع المُتَهَرْطِق، ويُحوِّلون مثله هُويّتهم إلى غَيْرِيّة، وغَيْريَّتهم إلى هُويّة.

---

(74) ما فتئ الاستشراق حتى الآن يَتَصوّر نفسه عِلْماً مَهيباً وضروريّاً لتحصيل معرفة في الإسلام وتمثيله، ما دام المُسلمون ـ في رأيه ـ غير قادرين على القيام بذلك، ضمن تمييزه بين غرب قادر على معرفة نفسه، وشرق عاجز عن ذلك، وقابل لمعرفة الغرب له. ولقد جلّى هذا الأمر وعبّر عنه إدوارد سعيد في كُتُبه عن الاستشراق، نقتطف من أحدها هذا النصّ الدالّ في هذا الموضوع.
«إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ويتوجّب بالتالي تمثيلهم من قبل آخرين يعرفون عن الإسلام أكثر مما يعرف الإسلام عن نفسه». **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، بيروت، 1996. 44.

الباب الثاني

الاستشراق الإسباني
فيما بين عصر النَّهْضة
ونهاية القرن التاسع عشر

الفصل الأول

انحسار الدراسات الإسلامية عن إسبانيا وانبعاثها من جديد

لا تستجيب مُعالجتنا في هذا الفصل لانحسار الدراسات الإسلامية عن إسبانيا طِيلة عصر النَّهْضة الأوروبية وانبعاثها في الأزمنة الحديثة خلال القرن الثامن عشر، إلى هاجس تأريخي صِرْف بقدر ما تستجيب إلى هاجس البحث عن دلالة ذاك التوقُّف وهذا الانبعاث في المعنى الخاص لتاريخ الاستشراق الإسباني، وبعبارة أخرى، فتعريجنا على هذه الحِقْبة لا يَرُوم تأسيس هذا التاريخ في حلقات مُتَسَلْسِلة مُتعاقبة تتجاوز اللاحقات منها السابقات وفقاً لمبدأ التقدم أو التطور، بل يَرُوم إبراز مدى تكرار هذا التاريخ في كثير من مناحيه لنفسه دون أن يتمكَّن من تجاوزها، بالرغم من انقطاعاته وثباته، وبالرغم كذلك من مُختلف التغيّرات والتحوّلات التي طالت تاريخ وقائع علاقات إسبانيا بالإسلام، بل لعلَّ ذلك التكرار يرجع في الأساس إلى طبيعة هذه العلاقات التي لم تستطع أن تخرقها أبداً توالي الأحداث وتَغَيُّراتها، مثلما تؤول بدورها تلك الطبيعة إلى سُلطة ذاك التكرار وقوته على المُحافظة عليها. وحقاً، فعلاقة الاستشراق الإسباني بتاريخه العام هي علاقة جدلية باستمرار، ولا غَرْوَ في ذلك فلقد حَدّد هذا التاريخ تَصوُّرات ذلك الاستشراق، كما قامت بدورها التَصوُّرات نفسرها بتوجيه هذا التاريخ وتدبيره.

ولقد آثرنا أن نُوطِّىء لانتقالنا إلى مُعالجة مرحلة مَخْصوصة من تاريخ استشراقنا، بإعادة صياغة هذه الفرضية عن علاقة هذا الاستشراق بتاريخه

وتسجيلها من جديد، على الرغم من تردد بعض أصدائها في أغلب الفصول الأخرى من هذا الكتاب. والغرض من ذلك تسويغ ما نذهب إليه حول ثبات تَصوُّرات ذات الاستشراق لموضوعه وتكرارها واجترارها لنفسها، على الرغم من تَحَوُّلات أحداث تاريخها العام وتغيراتها، والتمهيد - من جهة ثانية - للدفاع عن كون انحسار الاهتمام بالإسلام عن إسبانيا في الحقبة المذكورة لا يعني توقفاً تاماً لاستشراقنا بقدر ما يعني تحقيقاً لإحدى تلك التَصوُّرات والمواقف، وتجسيداً لها.

I - انحسار الدراسات الإسلامية عن إسبانيا فيما بين عصر النَّهْضة وبدايات الأزمنة الحديثة

1 - يرى «خاسينتو بوش فيلا» Jacinto Bosch Vila بأن الاستشراق الإسباني قد دخل بالفعل مرحلة أزمة فيما بين الحِقْبتين المذكورتين، وذلك هو الانطباع ذاته الذي تُقدِّمه كذلك مانويلا مانثَناريس دي ثيرّي[1] Manuela Manzanares De Cirre. والواقع أن هذا الطَّرح يُعَبِّر بأقصى درجات المُلاءمة عن حالة استشْراقنا إذا قُورِنَ ما أنتجه من الناحية الكَمّيّة في هذه الحِقْبة بما أنتجه من الناحية نفسها في حِقَبه الأخرى. أما إذا تجاوزنا هذه المُقارنة، من بعد إدراجها في الحُسْبان بطبيعة الحال، لنتساءل عن طبيعة هذا الانحسار ودلالته من جِهة، وكذا عن طبيعة النزر اليسير الذي خَلّفه لنا الاهتمام الضئيل بالدراسات الإسلامية في هذه الحِقْبة من جِهة ثانية، فإنه قد تتأتى لنا مُراجعة الانطباع المذكور.

1 - 1. لنفتتح تَناوُلنا لهذا الموضوع بالتعريج على مصير آخر ما عالجناه من المَنْتُوجات الكتابية والتاريخية للاستشراق الإسباني. لقد طُبع كتاب خوان أندريس أول مرة في مطلع القرن السادس عشر ببلنسية، من بعدما رَخَّصت بذلك رَقابة عصره السياسية والدينية، وتَهُمّنا هنا محاكم التفتيش التي اشتغل مُؤلّفه إلى

---

(1) Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1967, 184.

Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del siglo XIX*, Madrid, 1972, 31-34.

جانبها ولمصلحتها(2)، كما أن المحاكم نفسها قد أَذِنَت بإعادة طبعه بعد ذلك مرتّين مُتتاليتين في كلّ من إشْبيلية وغَرْناطة(3)، غير أنها سرعان ما بدأت تشتبه فيه منذ سنة 957/ 1551، لتُدْرِجه في سنة 991/ 1583 ضمن قائمة الكتب الممنوع تَداوُلها أو طبعها من جديد تحت طائلة العِقاب والتحريم. ولا يملك المرء إلا أن يتساءل عن سبب هذا التحول في موقف محاكم التفتيش من كتاب خوان أندريس، فلماذا انقلبت هذه المحاكم عليه بعدما كانت وراء استكتابه وتوظيفه ضمن صِراعها ضد الإسلام؟ تذهب «جاين إل كولي» Jane El Kolli ـ وهي مُحقّة في ذلك ـ إلى أن مَرْجع هذا التحوّل يَكْمن في استخدام خوان أندريس لطائفة من كتب المُسلمين التي منعت رقابة هذا العصر تداولها(4)، وإذْ نتفق معها على هذا التفسير الذي يَكتسي في ذاته أقصى درجات المُلاءمة، فذلك لا يمنعنا من أن نرى من جِهتنا بأن المنع المذكور يرجع بصفة أساسية إلى عمل آخر يستوعب هذا التفسير ويستغرقه ويتجاوزه في الوقت نفسه؛ فبعد استيلاء النَّصرانية على آخر مَعاقل الإسلام بمملكة غَرْناطة، وبعد استنفاذها لاستراتيجية الإقناع لإنجاز رغبتها في تنصير المُوريسكيين(5)، ارتأت تدعيم هذا التنصير بالعمل على الحيلولة بين هؤلاء وكل ما يُمكن أن يُذَكِّرهم بتراث مُعتقدهم السابق(6) ذلك من جِهة، ومن جِهة أخرى، فإنه إذْ يرجع ذاك المنع إلى هذا

---

(2) اشتغل خوان أندريس إلى جانب رئيس هذه المحاكم بأَراغون، مارتين غارثيا Martín García، بل إنه يُصَرِّح بصفة واضحة في كتابه المَعْني عندنا في هذا المِضْمار بأنه قد وضعه خِصِّيصاً لمُساعدة هذا الرئيس على إنجاز مَهامّه المُتَمثلة في مُراقبة المُعتقد النَّصراني الكاثوليكي، وتصحيحه من مُختلف الانحرافات بين النَّصارى والمُتَنَصِّرِين والمُنصِّرين بإسبانيا.

(3) كما سبق ذكر ذلك في الفصل الأخير من الباب السابق.

(4) El Kolli. Jane, *La Ploémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) á traver les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lope Obregón*. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle, Université Paul Valery-Mnopellier. III, 127.130-131.
وقد اتَّضَح في الفصل السابق كيف اضطُرَّ خوان أندريس إلى استخدام هذه الكتب للاستدلال على دَعاويه من داخل الإسلام نفسه.

(5) التي اندرج ضمنها كتاب خوان أندريس، كما اتضح ذلك في الفصل السابق.

(6) ومنه المَبْثُوث، كما سبق ذكر ذلك، في كتاب خوان أندريس؛ من مثل القُرآن الكريم والسُّنّة النبوية، وكتب العقائد والشرائع والسير والتواريخ الإسلامية.

العامل، فإن استمراريته بعد ذلك في إسبانيا تُشير إلى بداية انْدِراجها ضمن تقليد تجاهل الإسلام والإصرار على ذلك، الذي نَعُدّه من جِهتنا في حَدّ ذاته تقليداً استشراقياً.

كيف ذلك؟ ألا يُعبِّر هذا الانْدِراج عن عدم قدرة إسبانيا على حَلّ مُختلف الإشكالات التي يُثيرها لها الإسلام؟ بلى، فمن المعروف أن إسبانيا لم تستطع، طيلة الحقبة المُمْتَدّة من استيلاء المَلِكين الكاثوليكيين: فيرناندو وإيزابيلا في سنة 1492 على آخر معاقل الإسلام بالأندلس، إلى صُدور مراسيم طرد المُوريسكيين من إسبانيا وتنفيذها فيما بين 1610 و1614، أو تنصير هؤلاء واجتثاثهم من انتمائهم الثقافي بشكل مُطلق[7]، ومن المعروف كذلك أنه إذ اشتدَّ وعي إسبانيا بهذا الفشل، وباستحالة إنجازها لوصية إيزابيلا، بعد اندحار أحلام جارتها

(7) لقد أصدر مرسومَ هذا الطرد الجماعي الملك «فيليب الثالث». والواقع، كما تثبت ذلك بعض النُصوص التي هيأت لهذا الحدث وواكبته، أن هذا الملك قد اضْطُرّ - بعد تردُّد طويل - إلى إصدار هذا القرار وتنفيذه لمتابعة مشروع أسلافه في توحيد بلاده دينياً وسياسياً، والمُحافظة على ذلك. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الطرد يُعَدّ في حَدّ ذاته دليلاً على فشل إسبانيا في دمج الأندلسيين المُتأخّرين في هذا المشروع؛ أي في هذه الوحدة الوطنية والدينية والحضارية لإسبانيا.
ويتَّضِح كلّ هذا وذاك في بعض الرسائل المُتبادلة بين هذا الملك وبعض عُمّاله، وفي بعض التقارير التي رُفعت إليه، بما فيها تلك التي كانت تحثّه على إصدار قَراره، أو تلك التي كانت تُحذّره من مَغَبّة ذلك وعَواقبه الوَخيمة لبلاده، مثلما يتَّضِح كذلك في القراءة المُلائمة لهذا الحدث التي قام بها مُؤرّخ البحر الأبيض المتوسط، فرنان بروديل.
ولقد نشرتْ قسماً من تلك النُّصُوص مرسيدس غارثيا أرنال في كتابها عن المُوريسكيين. كما أننا نقف على إحدى رسائل الملك المذكور إلى خليفته على بَلَنْسية «الماركيز دي كاراسينا» Marquez de Caracena في هذا الشأن، مُترجمة إلى العربية في كتاب أحمد بن قاسم الحجري، وبقلمه.

García Arenal. Mercedes, *Los Moriscos,* Madrid, 1975. 237-262.

Braudel. Fernand, *La Méditerranée de le monde méditerranéen à l'époque de Philippe, II,* Paris, 2. éd, 1966. T.II, 129.

الحجري. أحمد بن قاسم، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته إلى الإنكليزية كلّ من قاسم السامرائي، وشورد فان كُونينْكزفِلد، وخيرارد فيخرز. المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1997. 151-155.

البرتغال وحُلَفائها من القِوَى الصليبية الغربية في معركة وادي المَخازن المشهورة[8]، فلقد قوي كذلك تَوَجُّسها من الإسلام المُتَمثِّل في الأتراك العثمانيين الذين يَدُقُّون أبواب «ڤيينا» ويُنافسونها في البحر الأبيض المتوسط، وفي المغاربة الذين يَعضدُون ذلك بالجهاد البحري ضدّها، وبتجاوبهم مع المُخطَّطات الهولندية الرامية إلى مُضايقة الأطماع التوسعية والتجارية الإسبانية[9]، فلا غَرْوَ إذن أن

---

(8) المقصود بذلك، وصية المَلِكة الكاثوليكية زوجة فيرناندو، بأن تعمل إسبانيا على اجتياح المغرب وتَنْصيره.

أما الهزَّة التي أَحْدَثَهَا في الوعي الإسباني انهزام النَّصرانية أمام الإسلام على أبواب مدينة القصر الكبير بالمملكة المغربية في معركة وادي المخازن، فإنه لتشهد على قوتها مئات العناوين التي خَصَّت بها نَصرانية العَصْر هذه المعركة، كما يشهد على شِدَّتها كذلك تقرير «خورخي دي حنين» Memorial de Jorge de Henin الذي رفعه إلى ملك إسبانيا يُغريه فيه باجتياح المغرب، ولكي يُشَجِّعه على القيام بذلك بادر قبل حديثه عن المغانم والمَنافع المادّية التي ستجنيها إسبانيا من «الممالك المغربية» بواسطة هذا الاجتياح، إلى مُحاولة رفع مشاعر الخوف والتوجُّس من المغاربة المُسلمين التي بثتها المعركة المذكورة في الروع الإسباني، وذلك بتقديمه لتفسير خاص لاندحار البرتغال أمام هؤلاء، حاول فيه أن ينتصر لأُطروحة أن العامل الأساس لهذا الانهزام لم يكمن في شجاعة المُقاتلين المُسلمين أو قوتهم، بل في الأخطاء العسكرية التي ارتكبها «سيبستيان» Sebastian ملك البرتغال، لعدم درايته بطريقة المُسلمين في القتال. وتجدر الإشارة إلى أن خورخي دي حنين من بلاد فلاندس نَصَّبَ نفسه دون أن تكلفه بذلك إسبانيا جاسوساً وعميلاً لها بالمغرب، طمعاً منه في أن تُعوِّضه مادياً عن خساراته المالية في افتكاك الأسرى النَّصارى من المغرب، وتعبيراً منه كذلك عن ولائه لملكها، وعدائه للإسلام والمُسلمين.

Henin. Jorge. De, *Descripción de los Reinos de Marruecos. (1603-1613)*, Introducción crítica y anotación de Torcuato Pérez de Cuzmán, Instituto de Estudios Africanos, Rabat, 1997.

(9) فيما يَرجع إلى جِهاد المغاربة في البحر ضد إسبانيا فتلك مسألة معروفة ومشهورة في تاريخ العلاقات المغربية الإسبانية طيلة الحِقْبة المَعنيّة عندنا في هذا المِضْمار، بل لعلها عنوان هذه المرحلة، وسِمَتها الأساسية.

أما عن تجاوب المغاربة مع المُخطَّطات الهولندية الرامية إلى مُضايقة الأطماع التوسعية والتجارية الإسبانية، فالواقع أن هذا الأمر كان يُزْعج كثيراً إسبانيا بالرغم من أنه لم يتجاوز حدّ عَتبة التحضيرات له بين السفارات الكثيرة التي تَبادلها المغاربة والهُولنديون الذين جمعتهم، بالإضافة إلى مصالح عديدة، عداوة مُشتركة لإسبانيا. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن ظُروفاً موضوعية مُتعدّدة قد حالت في الغالب بين المغاربة =

انعكست تداعيات مُختلف هذه العوامل مُتفرّقة ومُجتمعة على الوعي الإسباني الذي ارتأى أن يتجاوزها بتجاهل الإسلام ومُحاولة التَّوَقُّف عن الاهتمام به، خاصة عندما وجد المُنصَّرون منه في المُستعمرات الإسبانية بالعالم الجديد مجالاً للتعويض عن رغباتهم المُحْبَطة وأحلامهم المُجْهَضة في الجُغرافيا الإسلامية.

1 ـ 2. والواقع أنه عندما انتصرت إسبانيا النَّصرانية على إسبانيا الإسلامية بعد صراع طويل معها، عَزَّزت لديها مشاعر الانتصار تَصوُّراتها الاستعلائية تجاه الإسلام المُنهزِم على أرضها، كما قَوَّت لديها كذلك رغبات الهيمنة والتَّوَسُّع التي تخدم هذه التَصوُّرات وتُؤَجِّجها بدورها، وعندما أدركت فشلها المذكور، واشتدّ وَعْيُها به داخل قَدَرِ وجودها في صُلْب الصِّراع بين

= وتحقيق هذه المُخطّطات التي كان يَتَحَمَّس لها الهُولنديون كثيراً، وهذه مسائل قد أضحت اليوم معروفة في تاريخ العلاقات المغربية الهُولندية، غير أن ذلك لا يمنع من الإحالة على بعض المصادر والدراسات التي طبعت مُؤخراً، والتي تُلقي أضواء جديدة على هذا الموضوع، من شأنها أن تُساعدنا على تفسير مدى انزعاج إسبانيا من العلاقات المغربية الهُولندية.
ونقف في كتاب **ناصر الدين** على حوار جمع مؤلّفه بالأمير الهُولندي مورسي الذي بثّه أُمنيته في التنسيق مع «سلطان مُرّاكش» و«السيد الكبير» للظفر «بسلطان إشبانية» وأخذ بلاده.
الحجري. أحمد بن قاسم، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، س.ذ. 147.
كما نقف في تقرير خورخي دي حنين على صفحات عديدة يذكر فيها لملك إسبانيا المجهُودات «المخابراتيّة» التي قام بها لمصلحة هذا الملك وبلاده، بإجهاضه لمرات عديدة المشاريع الهُولندية المغربية المذكورة، وذلك باستخدامه للمَكْر والخَدِيعة والدَّسّ على سلطان المغرب «المولى زَيْدان»، والضغط عليه بأشكال مُتعدّدة ـ بما في ذلك استخدام أمّه في هذا المِضْمار ـ لكي يُؤَجِّل هذه المشاريع أحياناً، ولكي يَتنكَّر لها في أحيان أخرى.

Henin. Jorge. De, *Descripción de los Reinos de Marruecos. op.cit.*

ونقف كذلك في كتاب أصدره كلّ من «خيرارد فيخرز» ومرسيدس غارثيا-أرنال عن اليهودي «صامويل بلياش» Samuel Pallache الذي قام بأدوار خطيرة في تاريخ العلاقات التجارية والديبلوماسية والجاسوسية بين المغرب وإسبانيا وهُولندا، على مجموعة من الوثائق، وعلى دراسة لمجموعة من الأحداث، من شأنها كذلك أن تُساعدنا كثيراً على فهم الانزعاج الإسباني المذكور، وتفسيره.

García-Arenal. Meredes, Wiegers. Gerard, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judio de Fez,* Madrid, 1999.

النَّصرانية والإسلام في غرب البحر الأبيض المتوسط، أَجَّجَت مشاعرُ التَّوَجُّس في الإسلام، والخوف من مُقاومته التي لا تلين أبداً، التَصوُّراتِ الاستعلائية تِجاهه، وكأننا بإسبانيا قد اختارت مُواجهة عدوها التاريخي بعدم الاكتراث المعرفي به، والاقتصار على مُحاربته، من بعد ما ارتأت بأنها لم تَجْنِ أيّ طائل من الجهد الدراسي الذي بذلته في التَّعرُّف إليه، والتثاقف معه ومُجادلته، وبذلك انتقلت إسبانيا، طيلة المرحلة المعنية، من المُزاوجة بين التقليد المعرفي والتقليد الحربي إلى الاقتصار على هذا التقليد الأخير في تنظيم علاقتها بالإسلام وتدبيرها.

1 ـ 3. يُمكننا الآن في ضوء هذه القراءة لمُجمل علاقة إسبانيا بالإسلام فيما بين سقوط غَرْناطة وبدايات الأزمنة الحديثة، أن نُعيد النظر في معنى أزمة الاستشراق الإسباني في هذه المرحلة من تاريخه؛ فلقد تضافرت بالفعل كثير من العوامل التي أشرنا إليها سابقاً لكي تَنْحَسِر الدراسات الإسلامية في إسبانيا، ويتقلّص الإنتاج الاستشراقي بها، غير أن الظروف نفسها لم تكن لتُؤدّي بإسبانيا من الناحية الموضوعية إلى إهدار تَصوُّراتها الاستشراقية، أو التخلّي عنها، أو مُراجعة كيفية إعدادها وإعادة إنتاجها، وغنيٌّ عن البيان أن الحديث عن الأزمة في العلوم الإنسانية لا يعني أزمة الإنتاج الكَمّي بقدر ما يعني ضَرورة مُراجعة مَنْهجية هذا الإنتاج وتَصوُّراته، الأمر الذي لم يَتَحقَّق في الاستشراق الإسباني في المرحلة التي نتحدث عنها، فلقد قَلّ الإنتاج الاستشراقي وانْحَسَر عن إسبانيا من الناحية الكَمّية، غير أن الاستشراق لم ينحسر أبداً عنها من حيث كونه تصوّراً مَخْصوصاً لموضوعه، بل العكس هو الصحيح، فلقد أسهمت الظروف المذكورة في تخويله قُدرة فائقة على الثبات وعلى الاستعصاء على أي شكل من أشكال التحول أو التغير النوعيين.

2 ـ عندما نتكلّم عن انحسار الاهتمام الإسباني المعرفي بالإسلام، فإن ذلك لا يعني بأن الإنتاج الاستشراقي قد انعدم تماماً من إسبانيا طيلة مرحلة هذا الانحسار المذكورة آنفاً، فالواقع أننا لا نَعْدَم وجود بعض الإنتاجات المُتَفرِّقة في هذا المِضْمار، ولعلّه بات علينا الآن، من بعدما تناولنا دلالة ذاك الانحسار، أن نُعرِّج على هذه المَنْتوجات على الرَّغم من قِلَّتها ونُدْرتها.

2 ـ 1. لقد أدَّت الأحقاد الدينية التي واكبت حركة ما سُمّي بالاسترداد النَّصراني لإسبانيا من يد الإسلام، بالنَّصرانية الإسبانية المُنْتصرة سياسياً ودينياً، إلى احتقار هذا الدين وأهله، وإلى الانتقام منهما، والإصرار على تدمير جميع أشكال الثقافة التي تَسْتند إليهما، ولعل هذا هو ما يُفسِّر إحراق الكاردينال سيسنيروس El Cardinal Cisneros، وهو المُؤَسِّس لبعض الجامعات الإسبانية، لآلاف الكتب العربية(10)، كما يُفَسِّر كذلك تهميش اللغة العربية ومعارفها، والعمل على إقصائهما من برامج مُختلف الجامعات الإسبانية(11)؛ وذلك من أجل الإسهام في الحَيْلُولة بين المُوريسكيين وثقافتهم العربية الإسلامية، للتمهيد إلى تنصيرهم ومُواكبته بصفة خاصة، ومن أجل استئصال الذاكرة العربية الإسلامية من إسبانيا بصفة عامّة، لضمان وحدتها الدينية والسياسية والمُحافظة عليها. غير أن إنجاز إسبانيا لهذه الاستراتيجية لم يُعْفِها مُطلقاً من مُتابعة اهتمامها باللغة العربية، بل اقتضاه منها ذلك بشكل مَحدود بطبيعة الحال، ولذلك وجدنا بعض الإسبانيين من شجَّع على هذه المُتابعة، ومنهم من انْدَرج بنفسه في إنجازها، ففي غَرْناطة دافع هيرناندو دي تالَبيرا Hernando de Talavera عن إدراج تعليم اللغة العربية في جامعتها، لاستثمار ذلك في تنصير المُوريسكيين(12)، وفيها كذلك وضع الراهب بيدرو دي ألكالا Pedro de Alcalá من «نظام الخِرُونِموس» La orden de los Jerónimos كتابين بين يدي المُنَصَّرين للاستعانة بهما على استخدام لسان هؤلاء القوم في عمليّات دعوتهم إلى النَّصرانية(13)، ولهذا الهدف الأخير أعدَّ في مطلع القرن السادس عشر شَمّاس بلنسية مارتين دي أيالا Martín de

---

(10) يتحدث التاريخ عن أن مَحْرَقة «سيسنيروس» بغَرْناطة قد التهمت ما يقرب من 80000 كتاب، ومن المُؤرّخين من يرى بأنها لم تأتِ إلا على 5000 كتاب.

(11) Bataillon. Marcel, «L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance». *Hesperis,* 1935, XXI, 1.

(12) Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español», *op. cit,* 184.

Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del sigol XIX*, 34.

(13) والمقصود بذلك كتابه: **الضروري في معرفة اللغة العربية**، وكتابه: **التحدّث بالعربية**.

Arte Para ligeramente saber la lengua araviga.

Vocabulista en arabigo.

Ibid.

Ayala عقيدة نصرانية باللغة القَشْتالية، وأمر بترجمتها إلى اللغة العربية بلهجة شرق الأندلس[14] وإلى جانب هذا الاهتمام بالثقافة العربية الذي أثاره في إسبانيا ذاك الهاجس الديني، فإننا لا نَعْدَم في الواقع، خلال هذا القرن، بعض الاهتمامات المُتَفرِّقة بهذه الثقافة، ففي المجال الأدبي ذكرت مانثَناريس دي سيرّي بعض الأعلام، من مثل ديغو أورتادو دي ميندوثا Diego Hurtado de Mendoza الذي تعلَّم العربية في غَرْناطة ثم التحق بسَلَمَنْقة ليزداد منها عِلْماً، كما عمل طيلة حياته على اقتناء المخطوطات العربية وجمعها، مثلما أوصى بوقفها على مكتبة الإسكوريال بعد موته. كما ذكرت كذلك بينيتو أرياس مونتانو Benito Arias Montano الذي علَّم العربية بالإسكُوريال، وترك لمكتبته مخطوطاته العربية[15]، والغريب في الأمر أنها تُدْرِج ضمن مُستعربي القرن السادس عشر بإسبانيا ألونسو ديل كاستيُّو Alonso del Castillo؛ لكونه، بالإضافة إلى شغله لمنصب مترجم الملك «فيليب الثاني»، نقل وتَرجم إلى القَشْتالية الكتابات العربية على جدران الحَمْراء[16]

---

(14) لقد وقفنا على النص الأصلي لهذه العقيدة، ولاحظنا كيف جُزّئت فيه المُعتقدات والصلوات النَّصرانية، وكتبت باللغة القَشْتالية وباللغة العربية المكتوبة بخط قَشْتالي كذلك؛ لتنظيم التربية الدينية النَّصرانية بين صُفوف المُوريسكيين البَلَنْسيين. ولاحظنا كذلك أن صاحبها يُؤكّد في آخرها على ضَرورة قراءتها على مسامع «النَّصارى الجُدُد»، باللغتين اللتين كتبتا بها.

Ayala. Martín de, *Doctrina Cristiana en lengua Araviga y Castellana: compuesta e impressa por mandado del..... para la instructión de los nuevamente convertidos deste reyno,* Valencia, 1566.

(15) Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del sigol XIX, op.cit,* 34-35.

(16) يرجع استغرابنا، إلى أننا نرى من جِهتنا، بأن ألونسو هذا لم يَنْطلق في اهتمامه بالإسلام من النَّصرانية، بل العكس هو الصحيح؛ فلقد تناول النَّصرانية انطلاقاً من الإسلام ومن أجله، وإن كان علينا أن نُقيّد إطلاقية هذا الحُكْم، بالنظر إلى الغُموض الذي يكتنف هذه الشخصية، لجاز لنا أن نذهب إلى أنها تمثل عُنْصر تمازج بين النَّصرانية والإسلام بدرجة كبيرة. والواقع أن ألونسو ديل كاستيو يَحتّل مكانة فريدة ومُلْغِزة ومُعقّدة في تاريخ صراع الهُويّات وتَدافُعها في علاقات النَّصرانية بالإسلام في إسبانيا خلال هذه الحِقْبة، فبالإضافة إلى كونه يَنْحدر من أبوين مُوريسكيين ومُنصَّرين، فقد استثمر معرفته الواسعة باللغات وبالأديان وتواريخها، فَدَسَّ ـ حسب الرواية النَّصرانية ـ على النَّصرانية بإسبانيا طيلة سنوات عديدة، وجعلها تقدّس ما تُحيل عليه مضامين كتب انتحلها، =

2 ـ 2. وفي القرن السابع عشر ازداد انحسار الإنتاج الاستشراقي عن إسبانيا، وقلّ وكاد يَنْعدم نهائيًا، ولا غَرْوَ في ذلك، ففي بدايات هذا القرن طُرد المُوريسكيون من إسبانيا، وانقطعت بذلك آخر أواصر علاقاتها بالإسلام ولغته، وتبعاً لذلك ارتفعت عنها ضرورة الاهتمام بالإسلام وبِلُغته للإسهام في عملية تنصير المُوريسكيين ومُواكبتها[17] ومع ذلك، وبالرَّغم من فُقدان كلّ من هذه اللغة وذلك الدين لقوتهما ولجاذبيتهما في الوقت نفسه، فإننا لا نَعْدِم وجود بعض المجهُودات التي اعتنت بهما وبدراستهما، وتَمثّل ذلك في إطلاق دعوات بعض المجامع الفَرانسيسكانية لتأسيس معاهد لتعليم العربية بإسبانيا[18]، مثلما تجسَّد كذلك في تعلُّم بعض الإسبان لهذه اللغة وتدريس نحوها، وإعداد قواميس فيها لتيسير ذلك ومُواكبته. ويُمكن أن نمثّل على هذا الأمر بكتاب في النحو العربي، وبقاموس عربي إسباني خلَّفهما الراهب «بيرنانديتو غونثالث»[19] Bernandino González، كما يُمكن أن نمثل عليه بالقاموس العربي الإسباني الذي وضعه «سيبستيان دي كوباروبياس»[20] Sebastián de Covarrubias.

= اشتهرت باسم الكتب الرصاصية. والظاهر أن الرجل لم يَرُمْ بعمله هذا ـ كما قيل عنه ـ توحيد النَّصرانية والإسلام، بل قصد به الانتصار إلى انتمائه الإسلامي الأصلي، والانتقام من النَّصرانية، بالزَّجّ بها في طريق التحول الذاتي إلى الإسلام، عبْر خلخلة بعض تواريخها وأساطيرها المُؤسّسة لها.

ولا بأس من أن نُشير في هذا الصدد إلى أن مسألة الكتب الرصاصية لم تُدرس في العالم الإسلامي بعد، بل لا يكاد يُعرف لها ذِكْر فيه، على الرغم من كونها تُثير بين الفينة والأخرى اهتماماً في العالم النَّصراني وخاصة في إسبانيا، وعلى الرغم من أن أحمد بن قاسم الحجري قد استثمر مضامينها في مجادلته للنصرانية، في كتابه: **ناصر الدين على القوم الكافرين**.

Cabanelas Rodríguez. D, *El morisco Granadino Alonso del Castillo,* Granda, 1965.

الحجري. أحمد بن قاسم، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، س.ذ.

(17) وبالإضافة إلى ذلك، فلقد مَنَحت الكشوفات الجُغرافية لإسبانيا إمكانية تحويل رغباتها ومهامّها التنصيرية إلى أراضٍ أخرى بكل من أميركا وآسيا.

(18) Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del sigol XIX,* Madrid, 1972, 35.

(19) نفسه.

(20) نفسه.

II ـ انبعاث الاستشراق في إسبانيا مع مطلع القرن الثامن عشر

1 ـ في مطلع القرن الثامن عشر ٱنْبَعث الاهتمام بالشرق وٱنْتَعش من جديد في إسبانيا[21]، بعد ذلك «التَّوقُّف» المخصوص الذي وقفنا على دلالته الاستشراقية في الفقرات السابقة. ولقد كان للسُّلطة السياسية الرسمية بإسبانيا دور أساسي في بث هذا الاهتمام بين الأوساط العلمية والدينية الإسبانية، من بعد ما اشتدّ لديها الوعي بأهمّيّة القيمة الثقافية لماضي بلادها العربي والإسلامي، لذلك عمل ملك إسبانيا «كارلوس الثالث»، Carlos III ووزراؤه من أمثال «كامبومانيس» Campomanes و«فلوريدابلانكا»[22] Floridablanca على ترجمة هذا الوَعْي إلى واقع مَعْرفي. والواقع أنه يُمكننا أن نَتَّفق مع خاسينتو بوش فيلا الذي وازى في هذا المِضْمار بين الدَّوْر الذي قام به في تاريخ الاستشراق الإسباني كلّ من أَلفونسو العالم وهذا الملك الأخير[23]، وبحقّ، فلقد اقتطع من أموال الدولة اعتمادات مُهمّة لإغناء الأقسام العربية في المكتبات الإسبانية بمخطوطات عربية أخرى، ولتنظيم هذه الأقسام وفَهْرستها ودراسة بعض مُحتوياتها، ولذلك عمل على اقتناء عدة مَخطوطات من شمال إفريقيا، وعلى استجلاب مجموعة من المَوارِنة من سورية ولبنان، لكي يتكفَّلوا بذلك التنظيم وبتلك الفهرسة وهذه الدراسة، إلى جانب اضطلاعهم بمهام الترجمة وتدريس اللغات الشرقية. وقد اشتهر من بين هؤلاء «ميخائيل الغزيري» Miguel Casiri، الذي عُيِّن عند وصوله إلى إسبانيا مُترجماً للملك، ثمّ مُحافظاً لمكتبة دير الإسكُوريال الشهيرة[24]،

---

(21) وهو القرن نفسه الذي سَيُدَشّن فيه الاستشراق نشاطه الحديث بأوروبا كما هو معروف.

(22) ذهب كامبومانيس في هذا المِضْمار إلى «أن قراءة المخطوطات العربية قد أضحت ضرورية لاستيعاب قسم مُهمّ من التاريخ الأدبي لإسبانيا».

(23) Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español», *op.cit,* 185-186.

(24) «Carlos III se convierte en el moderno mecenas real, en el segundo orientalista regio que a mi merecuerda, en ciertos aspectos, la figura de aquel primer orientalista de estripe real que fue Alfinso el Sabio».

Bosch Vilà. Jacinto, «El Orientalismo Español», *op.cit,* 185.

كما عُرِف من بين هؤلاء الموارنة كذلك: إلياس ساعدياي Elias Scidiae، الذي شغل مهام الترجمة بإسبانيا، وبابلو هدير Pablo Hodair، الذي جلب معه من المشرق =

وترجع شهرته إلى فهرسته للقسم العربي لهذه المكتبة، وإعداده لدليل في ذلك ونشره بمدريد فيما بين عامي 1760 و1770، وترجمته لأجزاء من إحاطة ابن الخطيب ولمحته[25]، وتأليفه كذلك لدليل في الأصول العربية لبعض الأصوات القَشْتالية[26].

وإلى جانب هؤلاء المَوارِنة المَشارقة أسهم كذلك كثير من القساوسة والرُّهبان الإسبانيين في التراكم الاستشراقي لهذه الحقبة من تاريخ الاستشراق الإسباني، واشتهر من بينهم الراهب باتريسيو خُوسيه دي لاتورّي Patricio José de la Torre، الذي اضطَلَع بمُهِمّة تدريس اللغة العربية بالإسكُوريال من بعدما صقلها بطنجة بالمغرب بدعم من الحكومة الإسبانية، كما قام كذلك بوضع بعض المعاجم العربية ـ القَشْتالية التي تحتفظ بمَخْطوطاتها حتى الآن مكتبة الإسكُوريال، من مثل ذلك الذي استدرك به على معجم سلفه «بيدرو ألكالا» Pedro de Alcalá من نظام «الخيرونيموس» Jerónimos[27] ومن النظام الفرانسيسكاني، Ordén de los Franciscanos تميَّز الأب «توماس أوبسيني» Tomas Obicini بكتابه في **كنوز اللغة العربية**[28]، وكذلك الأب: فرانسيسكو كانيس Francisco Canes بكتابه في **النحو العربي ـ الإسباني** وبقاموسه: **العربي ـ الإسباني** *Diccionario arábico-español* وقاموسه: **الإسباني ـ اللاتيني ـ العربي**[29]

= إلى إسبانيا كثيراً من المخطوطات العربية، ويُوحَنّا عامون Juan Amon، الذي شغل مُهمّة الكتابة العربية بالمكتبة الملكية.

Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del sigol XIX, op.cit,* 36.

(25) Casiri. Michaelis, *Biblioteca arabico hispana escurialensis,* Matriti, 1760-70.

(26) casiri. Michaelis, *Catálogo de voces castellanas que tienen su origen eu -el-arabe,* Matriti, 1771.

(27) Sánches Pérez. José, «Un arabista Español del siglo XVIII. Fray Patricio José de la Torre», *Al-Andalus,* 1953, N. 18,2,450-55.

والجدير بالذكر، أن المُستشرق الإسباني المشهور فرانسيسكو خافيير سيمونيت Francisco Javier Simonet، ذكر هذا الكتاب في مُعجمه عن الأصوات الأيبيرية واللاتينية، كما مكَّن صديقه المُستشرق الهُولندي المشهور رينهاردت دوزي Reinhart Dozy من مُختارات منه.

Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del sigol XIX, op.cit,* 38.

(28) Cirre. Manzanares. De, *op.cit,* 36-37.

Diccionario español-latino-arábico، أما عن نظام «الجزويت» Ordén de los Jesuitas فلقد عُرِف الأب «خوان أندريس» Juan Andrés بتخويله للأدب العربي أهمّيّة بالغة في كتابه عن **تاريخ الأدب**، وكذلك في رسائله التي وضعها في موضوع **الموسيقى عند العرب**[30]، كما اشتهر كذلك «خُوسيه أنطونيو بانكيري» José Antonio Banquiri بترجمته لكتاب **الفِلاحة** للإشْبيلي أبي زكرياء بن العوّام، وبنَشْره لنَصِّه العربي كذلك[31].

وفيما عدا هؤُلاء القَساوِسة والرُّهْبان من الأنظمة الدينية المُختلفة للنَّصرانية بإسبانيا فلقد أسهم في الاستشراق الإسباني لهذه الحِقْبة المَخْصُوصة من تاريخه بعض الأطباء والفلاسفة واللغويين من مثل الطبيب دون أندريس بيكر إي أرُّوفَت Andrés Piquer y Arrufat، الذي وضع كتاباً في **الطِّب العربي**[32]، ومن مثل اللغوي ماريانو بيزي Mariano Pizzi، الذي وضع منظومة في **النحو العربي** على قواعد العروض والنظم القَشْتالية، وأعد **قاموساً لاتينياً ـ إسبانياً ـ عربياً**، وكتاباً عن **التعرُّف إلى الوراقة العربية القديمة والحديثة**، والفيلولوجي الدون «إغناسيو أشو ديل ريو» Ignacio Asso del Rio، الذي أعدّ كتاباً عن **المكتبة العربية الأراغونية**[33].

---

(29) *Ibid.*

ويشير الأب «كورتَبارّيا بيتيا» إلى أن «ميخائيل الغزيري» قد راجع بنفسه هذا القاموس الإسباني ـ اللاتيني ـ العربي. وأن «إلياس تيرس» يرى من جِهته بأن هذا القاموس يُعَدّ بالفعل من أهمّ ما أنتجته إسبانيا في مجال الدراسات العربية خلال القرن الثامن عشر.

Cortabarria Beitia. A, «L'État Actuel des Études Arabes en Espagne», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 8, 1966, 76.

Terés Elias. M, «El diccionario Español-latino-arábico del P. Canes», *Al-Andalus*, 21, 1956, 26.

(30) Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles*, 37.

(31) *Ibid.*

(32) Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles*, 38.

(33) *Ibid.*

الفصل الثاني

تأسيس الاستشراق
في إسبانيا خلال القرن التاسع عشر

من المَعْروف أن القرن التاسع عشر يُعَدّ قرن تأسيس الاستشراق وتدعيمه في أوروبا بوصفه حقلاً معرفياً مُتخصِّصاً، ففي هذا القرن اشتدَّ الاهتمام الأوروبي بالشرق بين مجموعة من الرومانسيين الذين وجدوا في موضوع الاستشراق، أي الشرق، مجالاً رَحْباً وخِصْباً لتجاربهم الأدبية الجديدة والمتجدِّدة[1] وعلى الرغم من كون هذا الضرب من الاستشراق لم يكن هدفه البتّة النظر إلى طبيعة المعرفة بالشرق والعلم الدقيق به، فإنه قد أسهم في بَلْورة تَصوُّرات عن الشرق، وتزويد جمهور عريض من الغربيين بها لاستهلاكها وإعادة إنتاجها[2] وفي هذا القرن ازداد من جِهة أخرى الاهتمام بالشرق الذي تَوَخَّى إعداد المعرفة العلمية به والخِبْرة الضرورية فيه للاستجابة إلى مُختلف الضرورات التجارية والدوافع

---

(1) من أشهر هؤلاء «غوته» و«نِرفال» و«شاتوبريان» و«فلوبير» و«لامارتين». وقد تناول إدوارد سعيد الإنتاج الاستشراقي لبعضهم في كتابه **الاستشراق**، حيث عالج استلهاماتهم للشرق ورومانسيتهم له.
سعيد. إدوارد، **الاستشراق ـ المعرفة السُّلطة الإنشاء**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط2، بيروت 1984، 182-208.

(2) غنيٌّ عن البيان أن مثل هذا الضرب من الاستشراق يُسهم أحياناً أكثر من غيره في تثبيت التَصوُّرات الغربية عن الشرق، وفي ضمان استمراريتها.

السياسية والاستعمارية[3] ومن المعروف أنه لمُواكبة هذه الضرورات والدوافع التاريخية اجتهدت أوروبا في تخويل هذا النوع من الاستشراق جميع الوسائل والإمكانات المُتعدّدة لتدبير إنجازه المهام المُختلفة التي توخّتها منه، ومن تلك الوسائل تأسيس مدارس اللغات الشرقية، وتأسيس الجمعيات الأسيوية الفرنسية والإنكليزية والألمانية، ودورياتها الخاصة، وتنظيم المُؤتمرات الاستشراقية التي اْنعَقد أولها في باريس كما هو معروف، إلخ.

وعلى الرَّغم من تخلُّف إسبانيا عن الانضمام إلى الركب الأوروبي في هذا المجال الأخير، ناهيك عن تخلّفها في مُنافسته، فإنها لم تتردد أبداً في مُحاولة اللّحاق به، أو على الأقل السير خلفه[4]، وذلك هو ما تكلَّف بالتعبير عنه ومُواكبته الاستشراق الإسباني في شِقّه الاستفراقي (من إفريقيا) بصفة

(3) من المعلوم أنه خلال القرن التاسع عشر طالت السيطرة الاستعمارية الأوروبية ما يُنيف عن ثلاثة أرباع سطح الأرض المأهول.

(4) المقصود بذلك مجال الهيمنة الاستعمارية على الشرق، فبالنظر إلى شُروطها التاريخية الخاصة بتاريخها العام، لم تستطع إسبانيا أن تتحوّل إلى قوة إمبريالية قوية مثل فرنسا مثلاً، وكل ما سَعَتْ إليه في هذا المِضْمار هو أن تأخذ نصيباً مُتواضعاً جداً من الغنائم الاستعمارية، بحيث لم تَبْسُط هيمنتها التوسُّعية الفعلية سوى على قطعة من بلاد المغرب الأقصى، وأخرى من بلاد غينيا بإفريقيا. ولا يتّسع المجال هنا لتناول التاريخ الاستعماري لإسبانيا ولا للتعريج عليه، وتكفي الإحالة في هذا الصدد على بعض ما سبق ذكره في الفصل الثاني من الباب الأول، وعلى ما جاء في هذا المِضْمار في أبحاث كلّ من: «لوبيث برنابي غارثيا» و«مورالِس لثكانو»، و«خوان غويتسولو».

López García. Bernabé, *Contribución a la Historia del arabismo Español (1840-1917).*

Orientalismo y ideología colonial a través de la ibra de los arabistas Españoles. Tesis doctorales de la Universidad de Granada. N. 41.

[أُجْزِل الشكر لصاحب هذه الأُطروحة الذي تفضَّل بتمكيني من ملخَّصها الذي طَبَعته له جامعة غَرْناطة].

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnnóstico de un gremio escaso y apartadizo» *Awrâq,* Anejo al Volumen XI, 1990, 35-69.

Morales Lezcano. Víctor, *Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX,* Madrid, 1988.

Goytisolo. Juan, *Crónicas sarracinas,* 2. Ed. Barcelona, 1982, 185-196.

خاصّة[5] أما الضرب الآخر من هذا الاستشراق الذي يستقطب اهتمامنا في هذا الكتاب، أي ذلك الذي جعل من الماضي الإسلامي والعربي لإسبانيا موضوعه الأساس والمُفَضَّل، فالواقع أن أعلاماً من إسبانيا يَفرضون علينا التأريخ له من خلال ما بذلوه من مَجهُودات مَلحوظة في تأسيسه بكافة المقاييس والمَعايير. صحيحٌ أن هؤلاء الأعلام هم في نهاية الأمر نِتاج الدينامية التاريخية لإسبانيا القرن التاسع عشر، وصحيحٌ أيضاً أنهم ليسوا أكثر من مُحصِّلة طبيعية من مُحصِّلات هذه المرحلة من تاريخ الثقافة العالِمة لهذا البلد، لكنهم قاموا بأدوار حاسِمة في تأسيس الاستشراق المذكور، ودعمه وفرضه داخل تلك الدينامية وهذه المرحلة[6]، وذلك على الرُّغم من عدم تقدير المجامع العلمية والسياسية الإسبانية في الغالب لهذا الجُهْد، ولا لأهمّيّته، ودَوْره، ورجاله[7] لقد كان على

(5) تنظر: المراجع المذكورة في الهامش السابق. مع التنبيه على أن ذلك لا يعني ألبتّة بأن الاستشراق الإسباني المُسمّى أحياناً بالاستعراب لم يَجنح بدوره إلى التعبير عن الرغبات الاستعمارية لإسبانيا ومُواكبتها، ولقد سبق أن عَرَّجنا على هذا الأمر في الفصل الثاني من الباب الأول كذلك، وسنعود إلى الإشارة إليه لاحقاً.

(6) لا غَرْوَ في ذلك، فمثل هذه الأدوار لا تُنكرها مُطلقاً التَصوُّرات المادية للتاريخ التي نصدر عنها في كثير من جوانب هذا الكتاب، والمُتعلّقة بالتاريخ وبما هو في حكمه. أما الجوانب المتعلقة بأصل الأديان السماوية وماهياتها فلا بأس أن نشير بأننا قد تعاملنا معها في ضوء درس مُحَمَّد الكتاني في التمييز بين التاريخ والميتا تاريخ، وما يعود لكل منهما على حدة، وكذلك في ضوء درس مُؤرِّخ الأديان والقداسة مرسيا إلياد. يُراجع:
الكتاني. مُحَمَّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء، 1992.
Eliade. Mercia, *Le sacré et le profane,* Paris, 1965.

(7) لم يَكُن ذلك ليُثْبط عزائم رُوّاد الاستشراق الإسباني لهذه الحِقْبة، وإن لم يَكلُّوا عن اجترار الشكاوى بشأنه، ويُمكن أن نُحيل في هذا الصدد ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ على ما بَثُّوه من تذمُّرات عن قِلّة قُرّائهم في مُراسلاتهم مع بعضهم ومع زُملائهم الأوروبيين، كما يُمكن أن نُحيل كذلك على ما جاء في بعض المشاريع التي رفعوها للمسؤولين السياسيين لبلادهم عن قِلّة الاعتمادات المالية المُسَخَّرة لهم.
Fierro. Maribel, «Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R. Dozy y M.j. De Goeje», *Miscelanea de Estudios arabes y Hebráicos* (M.E.A.H.), Vol. XL-ZLI, 1991-92, 112.
López García. Bernabé, «Orígines del Arabismo Español. La Figura de Fernández y González y su Correspondencia con Pascual De Gayangos», *Cuadernos de la* =

مُستشرقينا أن يتجاوزوا هذا الوضع، وأن يَشرعوا في تأسيس علمهم بإعداد كتب النحو العربي والقواميس، وترجمة المخطُوطات ونشرها؛ لِتُهَيِّء دراسة الإسلام وثقافته بوصفهما جُزءاً من ماضي إسبانيا وتاريخها الوسيط. وفي هذا المِضْمار تتميز أسماء من جيل الرواد لا يُمكن أن نقفز عن ذِكْر أغلبها، ولا عن التعريف ببعضها وببعض أعمالها الدالة في مجال تأسيس استشراقنا في المرحلة المذكورة[8].

1 ـ ومن الفئة الأولى من هذه الأسماء التي سنكتفي بالإشارة إليها: إيمليو لافوينتي إي الكانتَرا Emilio Lafuente y Alcántara، الذي تَرجم وعلَّق ونشر مخطوطة لمجهول في **تاريخ الأندلس** من القرن الحادي عشر الميلادي، ونشر كذلك كتاباً عن **الكتابة العربية على جدران قصر الحمراء**، مثلما أعدَّ فَهْرسة للمخطُوطات العربية التي اقتنتها الحكومة الإسبانية من تِطْوان[9]، وفرانسيسكو غيين روبلس F.Guillén Robles الذي أعد **فَهْرسة للمخطُوطات العربية المَحْفُوظة بالمكتبة الوطنية بمدريد**، كما نشر كذلك **بعض الأساطير المُوريسكية**[10]، وسِيرافين

= *Biblioteca Española de Tetuán,* N. 19-20, 1979, 278-79-. 280. 282-83. etc.

«Orígines del Arabismo Español. «Julián Ribera y su «Taller» de Arabistas: Una Propuesta de Renovación», *M.E.A.H.* 1984-85, Vol. 33, 112.

(8) لا بأس من التنبيه في هذا المِضْمار على أننا لن نتناول جميع الأسماء، بل سنقتصر على أهمها وأشهرها، كما لا بأس أيضاً من الإشارة كذلك إلى أن «بِيدرو مارتينث مونتابث» Pedro Martínez Montávez، قد عرَّف بصورة عَجْلَى بكثير من الإسبان الذين أسهموا في تأسيس استشراق مُتميِّز من وجوه عديدة عن الاستشراق المشهور في هذه المرحلة؛ مُحاولةً منه إثارة انتباه الدارسين إليهم، ورفع أسباب نِسيانهم وإهمالهم. وعلى الرغم من أهمّيّة ما ذهب إليه في هذا المِضْمار فإن دعوته ما فتئت تنتظر حتى الآن ـ في حدود عِلْمنا ـ من يُنصت إليها، ويَعمل على إنجازها.

Martínez Montavez. Pedro, «Sobre el aún «desconocido» arabismo Español del siglo XIX». in: *Ensayos Marginales de Arabismo,* Madrid, 1977, 4-22.

(9) Lafuente y Alcánatra. Emilio, *Crónica anónima del sigol XI, dada a lúz por primera vez, traducida y anotada,* 1867.

Lafuente y Alcánatra. Emilio, *Inscripciones árabes de Granada,* Madrid, 1859.

Lafuente y Alcánatra. Emilio, *Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S.M,* Madrid, 1862.

(10) Guillén Robles. Francisco, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid,* Madrid, 1889. =

إستبانيث كالدِرون Serafín Estébanez Calderón الذي نشر ضِمْن الأعمال الرُّومانسية في هذا المجال: رواية **أشْجان عن المُوريسكيين والنَّصارى**، كما وضع كذلك كُتَيِّباً لمُساعدة **الجُنْدي الإسباني في المغرب**، بالإضافة إلى طائفة من المُحاضرات والمقالات المُختلفة التي يَذكرها له مُؤرّخه ودارسه أنطونيو كانوفاس ديل كاستييو[11]، ومنهم كذلك فلورنسيو خانير Florencio Janer الذي نشر كتاباً بعنوان: **الوضعية الاجتماعية للمُوريسكيين بإسبانيا**[12]، وليوبولدو إغِلاث إي يانغواس Leopoldo Eguilaz y Yanguas الذي دافع عن أُطروحة جامعية بمدريد عن **الأغراض التاريخية والوصفية للشعر العربي الأندلسي**، كما أعد أبحاثاً عديدة في مجال تعليم اللغة العربية، وعلاقة هذه اللغة باللغة الإسبانية، ونشر كتاباً عن **تاريخ استرداد الملكين الكاثُوليكيين لمملكة غَرْناطة من خلال الإخباريين العرب**، إلى جانب رواية اتَّخذت من سقوط غَرْناطة موضوعاً لها[13] ومن هذه الفئة كذلك الأب الفَرْانسيسكاني المشهور خوسيه ليرشوندي P.José Lerchundi الذي تخصَّص في اللهجة العربية المغربية ووضع فيها أبحاثاً عديدة[14]، وخوسيه مورينو نييتو José Moreno Nieto الذي حاضر

= Guillén Robles. Francisco, *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibilotecas nacional, Real y de D. Pascual de Gayanagos,* Madrid, 1885.

(11) Estébanez Calderón. Serafín, *Cristianos y moriscos, novela-lastimosa,* 1838.

Estébanez Calderón. Serafín, *Manual del oficial en Marruecos,* 1944.

Castillo, Antonio Cánovas. De, *El solitario y su tiempo,* Madrid, 1883.

(12) Janer. Florencio, *Condición social de los moriscos de España,* 1857.

(13) Eguilza y Yanguas. Leoplodo, *Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces,* tesis doctoral, Madrid, 1864.

Eguilaz y Yanguas. Leoplodo, *Estudio sobre el valor de las letras arábigas en el alfabeto castellano y reglas de lectura,* Madrid, 1846.

Eguilaz y Yanguas, Leoplodo, *El Haditz de la princesa Zoraida, del emir Abulhasan y del caballero Aceja,* Granada, 1892.

(14) Lerchundi. José, y Simonet. J.F, *Crestomatía arábigoespñola,*- Granada, 1881.

Lerchundi. José, *Rudimento de árabe vulgar que se habla en Marruecos,* Madrid, 1873.

Lerchundi. José, *Vocabulario Español-arábigo del dialeco de Marruecos, con gran número de voces usades en Oriente y en argelia,* Tanger, 1892.

في الأكاديمية الملكية للتاريخ عن المُؤرِّخين العرب الإسبان، كما نشر كتاباً في **النحو العربي** بتكليف من كلية الآداب بجامعة مدريد[15]، وميغيل لافوينتي إي الكانتَرا Miguel Lafuente y Alcántara الذي عمل على تخليص **تاريخ غَرْناطة الوسيط** من التناول الرومانسي، وذلك في كتابه عن **تاريخ غَرْناطة وجهاتها الأربعة**[16]، وإدواردو سابِدرا إي مورغاس Eduardo Saavedra y Moragas الذي ترجم قسماً من **جُغرافية الإدريسي**، ونشر كتاباً عن **الفتح العربي لإسبانيا** والذي يسمِّيه من جِهته احتلالاً، إلى جانب طائفة من المُحاضرات والمَقالات المُتنوِّعة عن المصالح الإسبانية في المغرب، وعن الآداب المُوريسكية[17]

2 ـ وهناك أعلام آخرون يَفرضون أسماءهم إلى جانب هذه الأسماء التي اكتفينا بالإشارة السريعة إلى إسهامها في تأسيس الاستشراق الإسباني في الحِقْبة المعنية عندنا في هذا الفصل، كما تفرض أسماء أخرى علينا عدم بَخْسها حقَّها المتميز في هذا المجال، والوقوف من ثمَّ عندها وقفة خاصّة، ومنهم:

خوسيه أنطونيو كُوندي

يأتي في مُقدِّمة هذه الأسماء من الناحية الزمنية خوسيه أنطونيو كُوندي José Antonio Conde. ولا غَرْوَ في ذلك، فالرجل هو أول من اجتهد من الإسبان ومن عُمُوم الغربيين في تناول تاريخ الإسلام في بلاده، بالاعتماد ـ بصفة أساسية ـ على مصادره العربية الإسلامية، كما أنه أول من اكتشف منهم الآداب

---

(15) Moreno Nieto. José, *Gramática de la lengua arábiga,* Madrid, 1872.

Moreno Nieto. José, *Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-Españoles*. Discurso leído ante la Real Academia de la Hitoria, 29 de mayo de 1846, *Colección de discursos académicos públicados por el Ateneo,* Madrid, 1882.

(16) Lafuente y Alcántara. Miguel, *Historia de Granada, comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días,* Granada, 1843-46.

(17) Saavedra y Moragas, Eduardo, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España,* Madrid, 1892.

Saavedra y Moragas. Eduardo, «La geografía del Edrisí», Trad. por. (...), *Boletín de la Socidead geográfica de Madrid,* 1881-82.

الأَلْخميادية[18] Literatura Aljamiada، ونتيجة لذلك فلقد ذاع صِيته بعد صُدور أهم أعماله[19]، وعلا مَجْدُه في إسبانيا وخارجها، واشتهر بين الناس وبين زُملائه من المُستشرقين الغربيين بطول باعه في البحث في التاريخ المذكور، وبجدّيته وأصالته في ذلك، بَيْدَ أنه سُرْعان ما فقد هذه السُّمعة العلمية الطيبة ليكتسب تبعاً لذلك كلّ ما يُخالفها ويُناقضها، فكيف حدث ذلك؟

ترجع عَلاقة أنطونيو كُوندي بعالم الشرق إلى شَغْله بصفة خاصّة منصبَ محافظ المكتبة الملكية لمدة عشرين سَنَة، والظاهر أن علاقته بالمَخطُوطات العربية المحفُوظة في هذه المكتبة هي التي كانت وراء تَشَكُّل الرغبة لديه في مُحاولة الاقتصار على هذه المخطُوطات عند كتابته لتاريخ العرب في إسبانيا. والواقع أن هذه الفكرة قد سيطرت عليه طِيلة حياته؛ بحيث وجدناه يبثُّها بين

---

(18) لم يَسْتَطِع الماروني «ميخائيل الغزيري» M.Casiri بعد فحصه لبعض مخطُوطات هذه الآداب قراءتها فضلاً عن تهجّيها؛ وذلك لأنه تَصوَّر بأنها مُؤلَّفات قد وُضعت باللغات الفارسية أو التركية أو البربرية، وكذلك الشأن بالنسبة لرائد الاستشراق الفرنسي «سيلفستر دي ساسي» Silvestre de Sacy، فلقد ذكر أول الأمر بأنه لم يَسْتَطِع قراءة بعض مخطُوطات هذه الآداب المحفوظة بالمكتبة الوطنية بباريس، وبأنه يشك في كونها مُؤلّفات قد وُضعت بإحدى اللغات الإفريقية، والواقع أن الفضل يعود إلى أنطونيو كوندي في تعريف هذا المُستشرق بحقيقة هذه الآداب من حيث كونها آداباً مكتوبة باللغة الإسبانية ولكن بحروف عربية، ويَتَّضح ذلك في إحدى مُراسلاته العلمية معه، ففيها يَذكر له أن كثيراً من هذه المَخْطُوطات توجد مدفونة في خزائن الدُّور المهجورة بإسبانيا؛ لكون أصحابها «المُسلمين المَساكين اضطُرّوا إلى دفنها هناك خوفاً من المُتابعات والطرد والتهجير».

Derenbourg Hartwig y Barrau Dihigo. L, «Quatre Lettres de José Antonio. Conde à Silvestere de Sacy», *Revue Hispanique,* 1908, 258-78.

Cirre Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles del siglo XIX*, Madrid, 1972, 77.

(19) المقصود بها كتابه عن تاريخ الوجود العربي في إسبانيا، الموسوم بـ: **تاريخ سيطرة العرب على إسبانيا**.

Conde. José Antonio, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas,* Madrid 1820.

ومن أعماله الأخرى: ترجمة كتاب **نُزْهة المُشتاق** للشريف الإدريسي المعروف.

Conde. José. A, *Descripción de España del Xerif Aledrís, conocido por el Nubiense.* Madrid, 1799.

أصدقائه، وفي إحدى رسائله إلى المُستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي S.de Sacy، وفي لقائه به في باريس أيام مُرافقته لمَلِكه المَنفي بها[20] وقد استطاع إنجاز رغبته هذه على الرَّغم من اضطراب حياته الشخصية بسبب اضطراب الحياة السياسية العامّة في إسبانيا، ولربما بفضلها، فمُؤرِّخه بيدرو روكا Pedro Roca يَذكر أنه قد استطاع إتمام الجُزء الأول من كتابه المذكور عندما اضطُرّ إلى الاختباء في إقامته بمدريد، وحبس نفسه داخلها تحت طائلة مُتابعته بواسطة ظَهير فرناندو السابع Fernando VII[21]، وعندما رُفع عنه هذا الحصار وأُعيد له اعتباره بعودته إلى كلّ من الأكاديمية الملكية للتاريخ والأكاديمية الملكية للغة، أخذ يُعبِّر فيهما عن مَشاريعه، ويلقي فيهما كذلك مُحاضرات عديدة في اهتماماته الاستشراقية المُتنوِّعة[22]، وبعدما اكتسب تعاطف رفاقه الأكاديميين مع مشروعه، وترويجهم له في إعلام عصرهم، تَهيَّأت له فُرصة طبع الجزء الأول من كتابه المذكور[23]، وقد راجع بنفسه قبل وفاته هذا الجزء الذي أفرغ في إعداده جُهداً ملحوظاً ووقتاً طويلاً، بالنظر إلى جِدّة موضوعه وتعقيده مُقارنةً بما عليها حال البحث في عصره، من جِهة، وفي هذا الجانب من الدراسة من جِهة أخرى.

وبعدما عرف هذا الكتاب طريقه إلى تَرجماته الفرنسية والألمانية والإنكليزية، مما زاد من شهرته وشهرة مُؤَلّفه لسنوات طويلة، وبَوّأه تبعاً لذلك مَرتبة أهم مَرْجِع في بابه بين الجمهور والمُتخصِّصين، تَعهَّده المُستشرق

---

(20) في خِضَمّ اضطراب الحياة السياسية بإسبانيا، وبعد نهاية حرب التحرير التي خاضتها إسبانيا ضد فرنسا، رحل كُوندي مع ملكه إلى باريس، وهنالك التقى بـ دي ساسي الذي لم يكن يَعرفه إلا من خلال المُراسلات المُتبادلة بينهما.
Cirre. Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles,* 52.

(21) وهو الظَّهير الذي كان يُحرّم على أنصار الملك السابق العيش بمدريد، ويُجَرِّمهم على ذلك.

(22) ومن هذه الاهتمامات، المُحاضرة التي ألقاها والخِبرات التي قَدَّمها حول العُمْلة العربية، وبصفة خاصّة تلك التي ضربها الأمراء المُسلمون في إسبانيا، وكذلك حول بعض الكتابات المَنقُوشة على إحدى سيوف أحد ملوك غَرْناطة... إلخ.
Cirre Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles,* 57.

(23) أما الجزءان المُتبقِّيان من هذا العمل فلقد تكفَّل بمُراجعتها صديقه «خوان تينيو إي راميريث» J.Tineo y Ramírez، الذي لم يكن يَفْقه من موضوعها أي شيء، ناهيك عن أنه لم يكن يجيد اللغة العربية أصلاً. المرجع السابق، 60.

الهُولندي، راينْهارت دوزي Reinhart Dozy بالنقد وبالتقويض[24] والواقع أن الكتاب قد سمح لدوزي بأن يُبالغ في تمرير قَسْوته الجارحة بين ثنايا نقده الوجيه من الناحية العلمية[25]، كما أدى كذلك بكثير من المُستشرقين إلى مُشاطرة دوزي رأيه فيه، ومتابعتهم للجوانب الموضوعية في نقده[26] وفي الحقيقة أنه على الرَّغم من كون أنطونيو كوندي قد اقتطع من حياته سنوات طويلة لتأليف هذا الكتاب، فإن ذلك لم يَعْصِمه من ارتكاب كثير من الأخطاء التي أُخذت عليه، والظاهر أنه كان لجِدّة الموضوع، ولريادته فيه، ولمُحاولته الاقتصار في كتابته على المخطُوطات العربية، ولعدم تَوافره على جهاز نقدي، أو باع فيلولوجي كافٍ، أثرٌ بَيِّن في أخطائه التي آخذه دوزي وغيره على ارتكابها. فإذا أضفنا إلى ذلك أن كثيراً من سَقَطات هذا الكتاب ترجع في الواقع إلى صديق كوندي الذي باشر طبع جُزأيه الأخيرين بما في ذلك ترتيبهما وتصحيحهما، وأن كثيراً مما اتُّهِم باختلاقه وانتحاله من أحداث وروايات في كتابه هذا يرجع إلى اعتماده على مخطُوطات غير مَعْروفة كانت في مِلْكِه الخاص، ولم يُعرِّف بها، وأنه ابن زمانه وبيئته الإسبانية التي كانت تَفْتقر إلى منهجية الكتابة التاريخية، عندها يُمكننا أن نعرف السبب في اتفاقنا مع غيرنا على وصف نقد دوزي لكُوندي «بالقسوة الجارحة»[27]

---

(24) وذلك في كتابه المشهور والموسوم بـ: **أبحاث في التاريخ والأدب في إسبانيا خلال القرون الوسطى.**

Dozy. Reinhart. P, *Recherche sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen age,* Leyden, I. Ed. 1849. II. Ed. 1860.

(25) والأمثلة على هذه القسوة أكثر من تُحصى؛ فلم يَقْتصر صاحبها على اتهام كُوندي بالتزوير والكذب والاختلاق، بل وصفه بالجهل بالعربية وبقواعد الكتابة التاريخية... إلخ. وليس أبلغ في القَسْوة من قوله: «إن تنظيف إسطبل «أوجياس» لأسهل من تصحيح جميع الأخطاء التي ارتكبها كُوندي في كتابه، ودفْع جميع الأكاذيب التي تدبُّ فيه دبيب النمل».

«Il serai plus facile de nettoyer les étables d'Augias, que de corriger toutes les fautes, de réfuter tous les mensonges qui fourmillent dans le livre de Conde». *op.cit.* X.

(26) بما في ذلك بعض الإسبان من مثل إيميلو لافوينتي الكانتَرا، وفرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث، وإدواردو سابِدرا.

(27) ذلك مُجْمَل ما ذهب إليه دارسو أنطونيو كوندي ونُقّاده. كما أن كثيراً من انتقادات دوزي =

ويبقى لأنطونيو كُوندي أنه ـ قبل هذا النقد وبعده كذلك ـ قد احتل باعتماده على المصادر العربية في كتابته لتاريخ العرب في إسبانيا مكانة الريادة بين زُملائه من مُستشرقي عصره، ثم إنه بهذا الفعل كذلك، وبكتابته لهذا التاريخ خُصوصاً، في وقت لم تكن فيه إسبانيا تَحفل إلا بنقيضه، قد فتح باب البحث والقول فيما كان يُعَدُّ من قبيل المَنْسيّ، بل من باب المَقْصِيّ والمَكْبوت من التاريخ العام لهذه البلاد، لذلك فإنه لا ينبغي أن تغيب عنا الأهمّيّة البالغة لهذا العمل الذي وضع به كوندي إسبانيا على طريق استعادة مُكوِّن من مُكوّنات ذاك التاريخ الذي سيتَّخذ من بعده كثير من الإسبان تَصوُّرات ومواقف مُتباينة في شأنه، ضمن تَناولاته ومُعالجاته الرومانسية والأكاديمية على السواء[28].

باسكوال دي غايانغوس

يُجْمِع مُؤرِّخو الاستشراق الإسباني الحديث على تخويل باسكوال دي غايانغوس Pascual de Gayangos مكانة الرائد الفعلي للدراسات الاستشراقية الحديثة بإسبانيا. والواقع أنه يُمكن أن يُعَدَّ كذلك بالنظر إلى تفوُّقه العلمي البَيِّن على سلفه أنطونيو كُوندي؛ من حيث بحثه في الماضي الإسلامي والعربي لإسبانيا، ومنهجيته في القيام بذلك، وغَزارة إنتاجه في هذا المِضْمار كذلك، ناهيك عن أنه قد أسهم في تكوين مجموعة من البَحّاثة في هذا الماضي، من خلال تنميته لعلاقاته العلمية والوجدانية معهم[29] والواقع أنه لا يُمكن لأحد أن

= لكُوندي واتهامه بانتحال واختلاق مَصادره انتفت من تلقاء نفسها عندما اطَّلع الناس على كثير من مخطُوطات الرجل التي بِيعت في المزاد العلني بلندن سنة 1824.

Cirre Manzanares, Manuela de, *Arabistas Españoles,* 61-62.

(28) لقد وجد برنابي غارثيا في إثارة اهتمام إسبانيا بهذا التاريخ ما يُقرّبه من دعوات بعض المُؤرِّخين إلى تخليص التاريخ من نَزْعاته الاستعمارية Desconolizar la Historia.

López García. Bernabé, *Contribución a la Historia, op.cit,* 41.

(29) يراجع:

Dugat. Gustave, *Histoire des orientalistes de l'Europe de XII au XIX siècle précédés d'une esquisse historique des études orientales,* Paris, 1868, 70.

ولقد شَكَّلت مُراسلات دي غيانغوس مع تلميذه المُستشرق الإسباني «فرانسيسكو فرناندث إي غونثالث» F.F. y González موضوع دراسة مُستفيضة «للوبيث برنابي غارسيا»، حيث وقف فيها على أصول الاستشراق الإسباني كما تتجَلّى في هذه المُراسلة. =

يُنازع غايانغوس هذه المكانة، ولا ما بذله من جُهْد في تأسيس الدراسات الاستشراقية في بلاده على الرُّغم من مُمارسته لقسم كبير من نشاطه الاستشراقي خارجها. وقد أدَّت ظروف تاريخية مُتعدّدة بِغايانغوس إلى وضع أهم أعماله في هذا المجال باللغة الإنكليزية، وإلى طبعه ونشره بإنكلترا[30]، ولا يَرْجع هذا الأمر إلى كَوْنه قد تَعوَّد على العيش خارج إسبانيا، حيث قضى فترةً من عمره في الدراسة بباريس صحبة المُستشرق الفرنسي سيلفستر دي ساسي، كما قضى فترات أخرى من حياته بلندن، حيث أقام فيها مع زوجته الإنكليزية، بل يَؤُول في الواقع إلى شُعوره بالضِّيق في إسبانيا التي لم تُرَحِّب كثيراً بأنشطته ومشاريعه الاستشراقية، ولم تُشجِّعها[31]، فدعوة أنطونيو كُوندي إلى ضرورة استرجاع

= ولا بأس من الإشارة كذلك إلى أن جوانب مُهِمّة من تاريخ هذا الاستشراق تتبدّى كذلك في مُراسلات دي غايانغوس مع إستبانيث كالدِرون المذكور سابقاً، ومع أصدقائه من المُستشرقين وغير المُستشرقين الإسبانيين، من مثل الموسيقار الإسباني «سانتياغو ماسارنيو S Massarneau، ومن مثل الأثري «سيبستيان كاستيانوس دي لوسادا» S. Castellanos de Losada. كما تتجلّى كذلك جوانب أخرى من ذات الاستشراق في مُراسلاته مع راينهارت دوزي.

López García. Bernabé, «Orígines del Arabismo Español. La Figura de Francisco Ferńndez y González y su Correspondencia con Pascual De Gayangos», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* N. 19-20, 1979, 278-291.

Cirre Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles,* 84-87.

Fierro. Maribel, «Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R. Dozy y M.J. De Goeje», *op.cit,* 112-115.

(30) ومنها، كتابه: **تاريخ الدول الإسلامية في إسبانيا.**

Gayangos. Pascual. de, *History of the Mohammedan Dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu-t-tib min Ghosni-h-Andalusi-r-rattib,* London, 1840-43, London, 1840-43.

(31) يتجلّى هذا الشعور لدى دي غايانغوس في كثير من مُراسلاته، ففي إحداها إلى صديقه كاستيانوس يَبُثُّه شعوره بالألم من جراء عدم اعتراف أحد في إسبانيا بأهمّيّته العلمية؛ حيث يَعُدّه كثير من أهلها مُجرَّد مُهَرِّج، وكذلك من جراء إدراكه بأن الحكومة الإسبانية لن تُشجّع أبداً الدراسات العربية.

ورد مُلخّص هذه الرسالة في:

Cirre Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles, op.cit,* 86.

وفي رسالة إلى زميله راينْهارت دوزي، يذكر بمرارة كذلك كيف إن إسبانيا «ليست بلاداً للمُثقّفين وبالأحرى للمُستشرقين».

إسبانيا للقسم العربي من تاريخها في ضوء المصادر الأصلية لهذا التاريخ، لم تَكُن لتُحقّق إجماع مُختلف الحَساسيات الثقافية العلمية لهذا البلد في مرحلة دي غايانغوس، ولا غَرْوَ في ذلك، فالمدرسة التاريخية الإسبانية التقليدية لم تكن ترى في هذا المُستشرق، ومن سَيَنْحُون مَنْحاه معه ومن بعده، غير «غُزاة لتاريخ إسبانيا المقدس» Historia Sagrada de España، وفي ذلك تعبير عن وجه من وجوه الصراع الذي كان يدور بين الليبراليين والرُّومانسيين والهيغليين والكَراوسيين، من جِهة، وبين أقطاب هذه المدرسة من جِهة أخرى[32].

أما عن عَلاقته بالدراسات العربية تعلُّماً وتعليماً، فإنها ترجع إلى دراسته للعربية في باريس، ثم في مدريد بالدراسات الملكية للقديس إسيدرو S.Isidro، كما ترجع إلى تقلُّده لكرسي تلك الدراسات في الجامعة المَركزية بمدريد، بالإضافة إلى كونه قد كُلِّف في وقت مُبكّر من حياته بمُهمّة الترجمة لدى الأجهزة الرسمية للدولة الإسبانية، وبمُهمّة دراسة المخطُوطات العربية المَحفُوظة بالقصر الملكي. كما حصل على ترخيص كذلك بفحص المخطُوطات العربية

= «... mais l'Espagne n'est un pays d'homme de lettres: bien moins d'orientalistes». Fierro. Maribel, *Algunas cartas, op.cit,* 112.

وفي مقالة له بالإنكليزية عن المخطُوطات العربية في إسبانيا، انتقد بشدّة تسيير الرُّهبان لمكتبة الإسكُوريال، وعَرَّض بجهلهم وعَنْجَهيّتهم، واقتصارهم على التعامل المحدود جداً مع الإسبان الكاثوليك فقط، وعدَّ ذلك علامة على عدم اهتمام أحد بالدراسات العربية في إسبانيا، المرجع:

Gayangos. Pascual. de, «Arabic Mss. in Spain», *Westminister Review*, London, N. 42, 1834, 378-394.

وفي مقدّمة كتابه السابق الذكر،ذكر بأنه قد حِيل بينه وبين فَحص مخطُوطة نفح الطيب للمقّري المحفوظة في الإسكُوريال.

المرجع: Cirre. Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles, op.cit,* 89-90.

(32) وأورد برنابي لوبيث غارسيا، نُصوصاً دالّة على جوانب من هذا الصراع في مقالته:

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España», *op.cit,* 42-43.

ولقد استدل برنابي كذلك على أن أحد أبرز مُستشرقي إسبانيا في هذه المرحلة وهو «فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت» F.J. y Simonet، قد دافع عن أُطروحات هذه المدرسة التقليدية من داخل اهتماماته الاستشراقية. وسنعود إلى هذا الأمر عند تناولنا لإسهامه في استشراق عصره بإسبانيا.

للإسكُوريال[33] وعن إنتاجه في هذه الدراسات فلقد تَميَّز في بداياته الأولى بوضعه لبعض المقالات بالمجلات الإنكليزية، في شكل مُتابعات لبعض الكتب التي كانت تصدر في إنكلترا عن الأندلس وإسبانيا، وتعليقات عليها، غير أن هذا لم يكن ليمنعه من استثمار مثل هذه المُناسبات ليُقْحم بين مُتابعاته وتعليقاته المذكورة دراسات وافية عن بعض قضايا تاريخ الأندلس التي نَخصّ منها بالذِّكْر دراسته للآداب الأَلْخميادية[34] وبمُوازاة مع ذلك شرع في ترجمة مخطُوطة **(نَفْح الطِّيب من غُصْن الأندلس الرَّطِيب)** لأحمد بن مُحَمَّد المَقَّري، التي ستُشكِّل أساس أهم كتاب سيَصْدر له بعد ذلك؛ أي كتاب: **تاريخ الدول الإسلامية في إسبانيا**[35]؛ فلقد اقتصر في تأليفه على ترجمته الجُزئية لهذا المصدر؛ بحيث تَصَرَّف كثيراً في ترتيب بعض أجزائه، وفي حذف أجزاء أخرى، من دون أن ينصّ في الغالب على ذلك أو يُنبِّه عليه، وبذلك قدَّم نفسه وعمله لُقْمَة سائغة لنقد زميله ومُنافسه في مثل هذه الدراسات رايْنهارت دوزي[36]، غير أن هذا النقد لم يستطع، خلافاً لما وقع لسلفه أنطونيو كوندي، النيل من قيمته العلمية والشخصية، ولا عجب في ذلك، فتنقُّل دي غايانغوس بين إنكلترا وباريس سمح له بالاطلاع الواسع على مَكتبات مُتعدِّدة، وكذا بمُراكمة تكوين استشراقي أمتن وأصلب من تكوين كوندي[37]

والظاهر أن عَلاقته بصديقه الرومانسي المذكور سابقاً إستبانيث كالدِرون قد

---

(33) Cirre. Manzanares. M, *Arabistas Españoles, op.cit,* 83-85.

دون أن ننسى بأنه سيُحال بينه وبين الإسكُوريال في مرة لاحقة كما ذكرنا ذلك في وقته.

(34) وذلك على هامش تعليقه على كتاب لويس فياردو L.Viardot: **حول تاريخ العرب والمُسلمين في إسبانيا.**

Viardot. Luis, *Essai sur l'Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne,* Paris, 1833.

(35) ويتضح ذلك في العنوان الطويل الذي وضعه لهذا الكتاب؛ بحيث صَرّح فيه بأنه مأخوذ من **النفح.**

The History of the Mahammedan Dynasties in Spain: Extracted from the Nafhu-t-tib min Ghosni-l-Andalusi-r-rattib.

(36) وذلك في كتابه المذكور سابقاً.

(37) وذلك ما ذهبت إليه بحقّ مانثَاريس دي ثيري.

Cirre. Manzanares. M, *Arabistas Españoles, op.cit,* 91.

أدَّت به، بالإضافة إلى عَوامل أخرى، إلى تلطيف صَرامته العلمية الأكاديمية في أبحاثه ودراساته لتاريخ الأندلس، وإلى تطعيمها بنفحات من الخيال والاستلهامات، وتمثَّل ذلك في تَعاونه مع مُهَندسَيْن إنكليزيين على إصدار كتاب في جُزأين قَدَّموا فيه جميعاً صورة رُومانسية لغَرْناطة المُوريسكية[38] لقد وضع دي غايانغوس النص التاريخي لهذا الكتاب، وطال هذا النص تاريخ ملوك غَرْناطة من تأسيس قَصْر الحَمراء إلى سُقوط آخرهم أبي عبد الله الصغير، كما تَرجم لحساب هذا الكتاب كذلك قسماً من الكتابات التي تُزيّن جدران هذا القصر، مُعتمداً في إنجاز ذاك النص التاريخي على بعض المراجع التي توافرت له في هذا المِضْمار، وكذا على المصادر العربية لهذا التاريخ[39]، كما اعتمد في ترجمته لهذه الكتابات على الترجمة التي قام بها في أواسط القرن السادس عشر الميلادي المُوريسكي ألونسو ديل الكاستيُّو Alonso del Castillo.

وبالإضافة إلى هذه العناية بتاريخ الأندلس، أو الماضي العربي الإسلامي لإسبانيا، الذي تَرْجمه دي غايانغوس في أعماله المذكورة إلى حدّ الآن، وكذلك في دفاعه عن صِحّة «**الحولية التاريخية** المنسوبة إلى الرازي»[40] عند تقلُّده لكُرسيّه في الأكاديمية الملكية للتاريخ بعد عودته إلى إسبانيا، فلقد اعتنى كذلك بالتراث المُوريسكي في آدابه المكتوبة بالإسبانية والأَلْخميادية، ولا نستبعد من جِهتنا في هذا المِضْمار كذلك تأثير العلاقة المذكورة في تولد هذا

---

(38) فأما المُهندسان فهما: جولز غوري Jules Gowry وأوين جونز Owen Jones، وأما الكتاب فهو كتابهم جميعاً الموسوم بـ:
Plans, elevations, sections and details of the Alhambra, London, 1842.

(39) ومن مَراجعه في هذا المِضْمار كتاب سلفه أنطونيو كوندي عن تاريخ العرب في إسبانيا. وكذلك كتاب بالإنكليزية لواشنطن إرفنغ Washington Irving عن احتِلال غَرْناطة Conquest of Granada. ومن مصادره العربية **مُقْتَبس ابن حَيّان، وإحاطة ابن الخطيب، وتاريخ ابن صاحب الصلاة.**

(40) ذهب في معرض دفاعه عن هذه الفرضية إلى أن هذه الحَوْلية المَحفوظة في مَخطُوطات عديدة باللغة القَشْتالية هي بالفعل ترجمة إسبانيّة لكتاب في التاريخ يُنسب بحقّ إلى الرازي، وذلك خِلافاً لما ذهب إليه ميخائيل الغزيري عند فحصه لها.
Gayangos. Pascual. de, «Memoria sobre la autenticidad de la crónica del moro Rasis», *Memorias de la Real Academia de la Historia,* VIII, 1852.P.S.

الاهتمام ثم في إنجازه، وخاصّة إذا عَلِمنا بأن كُلًّا من دي غايانغوس وإستبانيث كالدِرون، قد فَكّرا معاً في إنجاز مشروع عن تاريخ المُوريسكيين ونشره[41]، وفيما عدا هذا المشروع الذي يظهر بأنه لم يُنْجَز، أو على الأقل لم يُنْشَر[42]، فقد أنجز دي غايانغوس كثيراً من الأعمال حول تاريخ المُوريسكيين وآدابهم، ويُمكن أن نَذْكر له في هذا الصدد، على سبيل المِثال لا الحَصْر، نشره ودراسته لمخطُوطتين في موضوع المُعتقدات الدينية والأحوال الشرعية للمُوريسكيين، أولاهما لمجهول، وثانيتهما «لعيسى بن جُبَيْر»[43]، والجدير بالذِّكْر أنه في دِراسته لهذا الموضوع قد عاد إلى كثير من الأدبيات المُوريسكية الدينية وغير الدينية، مما يُعَدّ اكتشافاً لها من طرفه بالنظر إلى أنها لم تكن مَعْروفة في عصره[44].

وجِماع القول: أنّ مُؤرِّخي الاستشراق الإسباني الحديث ودارِسيه لم يُبالغوا أبداً عندما بَوَّؤُوا باسكوال دي غايانغوس مكانة الرائد الفعلي لهذا الاستشراق؛

---

(41) ويظهر ذلك في إحدى رسائل إستبانيث كالدِرون إلى دي غايانغوس التي نشرها كانوفاس ديل كاستيو.

Castillo, Cánovas. del, *El Solitario y su tiempo,* Madrid, 1883, Apéndices, II, 369.

(42) ويرجع هذا التحوّط من طرفنا إلى أن الأكاديمية المَلكية للتاريخ تحتفظ بكثير من المحفوظات المملُوءة بما خَلّفه دي غايانغوس من تُراث عِلمي لم يُنشر بعد، وذلك هو ما ذكرته مانثَاريس دي ثيري.

Cirre. Manzanares. M, *Arabistas Españoles, op.cit,* 97.

(43) تحت عنوان:

Gayangos. Pascual. de, *Leyes de Moros, Memorial histórico Español,* t.V. 1853, 11-246.268.

أما كتاب عيسى بن جُبَيْر فهو الذي أشرنا إليه في فصل سابق من هذا البحث والموسوم بـ:

Gidelli. Yça, «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y la Çuna (Breviario Sunni), ed, P.de Gayangos, *Memorial histórico Español,* t.V. 1853, 11-246.

(44) ومنها: الكتاب المعروف بكتاب السَّمَرقَنْدي Libro del Samarcandi، المحفوظة مَخْطُوطته بالمكتبة الوطنية بمدريد، وقصيدة يوسف Poema de Yusuf المحفوظة بهذه المكتبة كذلك، وقصيدة مُحَمَّد رَبضان في مدح النبي مُحَمَّد (ﷺ)، التي مر بنا ذكرها في فصل سابق من هذا الكتاب.

فالواقع أنه قد خَدَم بمجهُوداته العلمية والإنسانية هذا الاستشراق، على الرَّغم من الصُّعوبات والمُثبِّطات التي رافقت ميلاد هذه المَجْهُودات وتَطوّرها، وإليه يرجع الفضل في التعريف بمساحات واسعة من تاريخ الأندلس ودراستها، واكتشاف مَجاهل قارّة الآداب المُوريسكية ودِراستها كذلك، هذا فضلاً عن تأسيسه لمكتبة واسعة في مُختلف مَعارف وفُنون هذا المجال[45]، ومُساعدته لكثير من البحّاثة وتشجيعه لهم على الالتحاق بميادين الدراسات الاستشراقية لعصرهم[46]

فرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث

يُعَدّ فرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث Francisco Fernández y González من أولئك البَحّاثة الذين استفادوا كثيراً من علم دي غايانغوس ومن عَطْفه كذلك، وقد جمعت بينهما علاقة لم تستطع أن تَنال منها حادثة ترجمة الطالب فرنانديث إي غونثالث لكتاب ابن عِذاري في تاريخ الأندلس[47] إلى الإسبانية من دون إشعار شيخه دي غايانغوس بذلك. ورغم استهجان هذا الأخير لهذا الأمر، لكونه كان بصدد ترجمة هذا الكتاب، فإنه لم يبخل بالاستجابة إلى تلميذه فيما طلبه منه من مُلاحظات وتَصحيحات وتَصويبات[48] كما يُعَدّ كذلك من أهم مُستشرقي إسبانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأشهرهم في بلاده وخارجها[49]

---

(45) الجدير بالتنبيه عليه في هذا الصدد، هو أن دي غايانغوس قد انتقل إلى تِطْوان بالمملكة المغربية لاقتناء المَخطُوطات وإغناء مكتبته هذه التي ستنتقل بعد وفاته إلى الأملاك العُمومية الإسبانية.

(46) وتلك سِمة من سِمات الاستشراق الإسباني، حيث يَحتضن فيه شيوخه طلبتهم ومُريديهم، ولا يبخلون عليهم بأي شيء.

(47) ابن عِذاري، كتاب **البَيان المُغْرِب في أخبار ملوك الأَنْدَلس والمَغْرب**، نشرة «كولان» و«ليفي بروفنسال»، ليدن 1948.

(48) شَكَّلت هذه الحادثة موضوع بعض الرسائل التي تَبادلها فرنانديث إي غونثالث مع شيخه. وقف على مُحتواها وحَلّله برنانبيه لوبيث غارثيا.

López García Bernabé. «Orígenes del Arabismo Español. La Figura de Francisco Fernández y González y su Correspondencia con Pascual de Gayangos», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*. N. 19-20, 1979, 290-91.

(49) يَذكر له أحد مُؤرّخيه وهو «مارتينث تيباس» Martínez. Tebas، أن كثيراً من مُستشرقي أوروبا قد سعوا إليه وإلى علمه. =

ويرجع ذلك في نظرنا إلى ما التزمه فرنانديث إي غونثالث مع نفسه ومع قُرّائه من صَرامة منهجية ملحوظة فيما أنتجه في هذا الاستشراق، ولعله قد وجد في فضوله المعرفي الجامح، وفي موسوعيته المعروفة عنه، وفي تكوينه الفلسفي المتين، خير مُعِين له على الوفاء لهذه الصرامة والتزام مُقتضياتها[50].

أما عن علاقته في حدّ ذاتها باستشراق عصره وبلاده فإنها لا تختلف كثيراً عن علاقة أسلافه من مُستشرقي بلاده بهذا الحقل المعرفي، فلقد أسهم بدوره في إنعاش هذا الحقل المعرفي والدفاع عن مشروعيته، سواء بتخويله مُؤسَّساته التي يتنفس بواسطتها وينتعش، أو بتزويده بإنتاجات علمية متميزة، وتغذيته بأبحاث ومحاضرات مُتعدّدة ومُختلفة قدمها للأكاديمية المَلَكية للتاريخ بصفة خاصّة، ناهيك بطبيعة الحال عن نشره عبْر قنوات التدريس الجامعي الذي اضطلع به في جامعة مدريد، ثم في جامعة غَرْناطة.

ففي مجال المُؤسّسات الاستشراقية عمل بعد تعيينه أستاذاً بهذه الجامعة الأخيرة على تأسيس «الجمعية التاريخية والفيلولوجية لأصدقاء الشرق»[51]، من غير أن يَكلّ أبداً عن مطالبة الجِهات الحكومية بدعمها مادّيًا ومعنويًا، ولقد قَدَّم لهذه الجِهات مجموعة من المُسوّغات لإقناعها بذلك، وأجهد نفسه في تذكيرها

Tebas. Martínez. E, *Estudio crítico y biográfico del ilustre hijo de Albacete,* Excmo. D.F. Fernández y González. Albacete, 1952, 28.

أوردته مانثَناريس دي ثيري.

Cirre. Manzanares. M, *Arabistas Españoles, op.cit,* 128.

(50) أما عن موسوعيته، فيذكر له دارسوه أنه اهتمّ بموضوعات معرفية مُختلفة ومتباينة، من حقوق وآداب ومنطق وأخلاق وعلم جمال وتاريخ. . . إلخ، غير أنه اكتسب شهرته وأهمّيّته في عطاءاته الاستشراقية. وأما عن تكوينه الفلسفي فبالإضافة إلى اهتمامه بالفلسفة الألمانية، ونشره فيها مجموعة من الأبحاث، فلقد طالب برفع الحظر عن تدريس الفلسفة بإسبانيا، ضمن مُواجهته للقوى الدينية والتيارات المحافظة بهذا البلد. وقد وقف في هذا الصدد لوبيث غارسيا في ملف مُستشرقنا المحفوظ في أرشيفات وزارة التربية الإسبانية، على رسالة له يطلب فيها من الحكومة العمل على إعادة فتح المدرسة العُلْيا للفلسفة، ويلحُّ على ذلك، ويُسوّغه بمُسوّغات عديدة.

López García Bernabé. «Orígenes del Arabismo Español». *op.cit,* 277-78.

(51) La Sociedad Histórica y Filológica de Amigos del Oriente.

بأنه عندما تهتم هذه الجمعية بإنجاز مَشاريعها، من مثل العناية بتاريخ «الهَيْمنة الإسلامية في إسبانيا»، فإنها تُحقّق بذلك منفعة وطنية حيوية وضرورية في الوقت نفسه. ولم يتوان عن تذكيرها بالدعم الذي يُقدّمه ملوك فرنسا وهُولندا والنمسا وبروسيا للاستشراق والمُستشرقين في بلدانهم، بما فيهم أولئك الذين اهتمّوا «بتاريخ العرب الإسبانيين وثقافتهم، مثل «ر. دوزي وف. هامر» R. Dozy y V. Hamer[52] وفي هذا المجال كذلك عمل «فرنانديث إي غونثالث» على تكوين الرصيد المكتبي الضَّروري للاستشراق الإسباني، وكان يرى بأن أزمة الإنتاج في هذا الاستشراق ترجع إلى افتقاره إلى المخطُوطات والكتب العربية بوصفها من أهم مواد معرفته؛ لذلك وجدناه لا يَدَّخر جُهْداً في البحث الدَّؤُوب عن المَخْطُوطات والكتب العربية والألْخميادية، ولا يبخل بمال في ذلك ولا في سبيل اقتنائها[53]، كما وجدناه يَبْذل الجُهد الجَهِيد في التعريف بما يقف عليه من هذه المواد، وتَرجمتها ودِراستها[54].

أما فيما يخصّ إسهاماته العلمية الصِّرْفة في الدراسات الاستشراقية بإسبانيا، فالواقع أن مُستشرقنا قد ترك لعائلة المُستشرقين وللمُهتمِّين بالدراسات الأندلسية

---

(52) López García Bernabé. «Orígenes del Arabismo Español». *op.cit*, 279.
ولا يخفى بطبيعة الحال ما في هذا الأمر من تعريض بالحكومة الإسبانية ومن تحريض لها في الوقت ذاته على ضرورة تشجيع الاستشراق ودعمه مادياً ومعنوياً. وفي هذا المِضْمار لم يَتْعب من تنبيه هذه الحكومة إلى قِلّة مدارس اللغات الشرقية، وقِلّة الجمعيات الشرقية، وكذلك نُدرة المطابع المُتخصّصة... إلخ.

(53) لقد كان يرى أن بعض عوامل أزمة الإنتاج الاستشراقي في إسبانيا ترجع إلى قِلّة المَخطُوطات ونُدْرتها.

(54) لقد بثّ قلقه تجاه هذه الأزمة في بعض رسائله إلى أستاذه دي غايانغوس، كما بلَّغه فيها كذلك سعيه بكل الوسائل إلى تأسيس المكتبة الاستشراقية وبحثه الدَّؤُوب عن المخطُوطات العربية في غَرْناطة، وتكليفه لمَجموعة من التّجّار المُسلمين بمالقة بالاقتناء لحسابه مجموعة من المخطُوطات الأخرى من المغرب وشمال إفريقيا، مثلما أحاطه علماً ببعض مشاريعه في ترجمة بعض الكتب العربية ودراستها، طالباً عونه المادي والعلمي في هذا الصدد، المُتمثلَين في إعارته كتبه، وفي المُلاحظة على ما يكتبه وتقويمه.
López García Bernabé. «Orígenes del Arabismo Español», *op.cit*, 287-89.

كثيراً من الأعمال في التاريخ واللغة والثقافة، ومنها مُراجعة فَهْرسة المخطُوطات العربية المحفُوظة بالإسكُوريال التي قام بها سلفه ميخائيل الغزيري ومُتابعتها وتتميمها. وقد كلفته الأكاديمية الملكية للتاريخ بإنجاز هذا العمل نظراً لأهمّيّته لتاريخ إسبانيا، فانهمك في إعداده وعياً منه كذلك بأهمّيّته للرصيد المكتبي المذكور سابقاً، وجاء عمله في إعداد هذا العمل وسط مُعوّقات جَمّة، تَمثَّلت في تَوقّف الدعم الذي خُصِّص له، والذي لم يُجْدِ إلحاحه على السُّلطات المعنية بضرورة استئنافه. ومما لا شك فيه أن ما كان يُغيظه، من دون أن يَثنيه بطبيعة الحال عن الوفاء لمشروعه، هو أن ينشر زميله هارتفيغ ديرنبورغ Hartwig Derenbourg بمساعدة الحكومة الفرنسية فَهْرسته المشهورة لهذه المكتبة، بينما لا يستطيع من جِهته نشر سوى قسم من المجهُود الذي بذله في هذا المِضْمار، على الرغم من أهمّيّته العلمية والمنهجية التي تتجاوز كثيراً ما قام به ديرنبورغ، على حدّ زعم مانثَاريس دي ثيرّي[55].

وإلى جانب هذا العمل البيبليوغرافي الذي يَنْدرج عنده مثلما يَنْدرج عند بقية زُملائه الإسبان ضمن هاجس تكوين الرصيد المكتبي للاستشراق الإسباني، زوَّد مُستشرقنا هذا الحقل المعرفي وأهله، وكذا المكتبة الأندلسية، بنشرة وترجمة لكتاب في الفروسية العربية اكتشفه بنفسه في مكتبة الإسكُوريال[56] والجدير

---

(55) لم ينحصر عمل فرنانديث إي غونثالث في إعداد قوائم للمَخطُوطات، بل كان يُورد مُقتطفات مما كان يَراه مُهماً منها لتاريخ إسبانيا وآدابها، ويَعمل على تَرْجمتها كذلك.

Cirre. Manzanares. M, *Arabistas Españoles. op.cit.* 120.

ولقد نشر هذا القسم من هذا العمل تحت العنوان التالي:

Fernández y González. Francisco, *Plán de una biblioteca de autores arabes Españoles o Estudios biográficos y bibliográficos para servir la historia de la literatura arábiga en España*, Madrid, 1861.

وَدَعَّم هذه النشرة كثير من الشخصيات الطبيعية، أغلبهم من المُثقّفين ومن زُملائه المُستشرقين الإسبان، وكذا العديد من الجرائد والمجلات.

López García Bernabé. «Orígenes del Arabismo Español. *op.cit,* 280.

(56) Fernández y González. Francisco, *Historia de Ziyad ben Amir de Quinena*, hallada en la biblioteca de El Escorial y trasladada directamente del texto arábigo original a la lengua castellana por D., Madrid, 1882.

بالتنويه أنه قد انتصر في عمله هذا إلى أُطْروحة أصالة هذا النوع الأدبي في الثقافة العربية الإسلامية، وأن ما قد يُلاحظ من شبه بين ما تضمنه هذا الكتاب ونظائره من الكتب الأوروبية الغربية، فإن ذلك لا يعني أبداً أنه قد أخذ منها أو روى عنها، وأكثر ما يُمكن أن يعنيه هو أن كلاً من الشعوب العربية والأوروبية قد نَهَلت في هذا المِضمار من المُشترك بينهما في أفكار وقيم حِقْبة القرون الوسطى.

ولعلّ أهمّ الإسهامات العلمية لفرنانديث إي غونثالث في الاستشراق الإسباني لعصره، تَرْجمته لمخطُوطة لابن عِذاري، التي سبق أن نشر نصّها العربي زميله الهُولندي ر. دوزي، وهي مَخطُوطة تاريخ ابن عِذاري المعروف والمشهور، وهي الترجمة ذاتها التي كادت أن تَعْصِف بعلاقته بأستاذه دي غايانغوس لولا حِلْم هذا الأخير، ضِمْن تَضامن المُستشرقين الإسبان الذي فرضه عليهم واقعهم الصعب[57] لقد جاء هذا العمل في جُزأين[58]، ولم يَنْحصر في الترجمة وحسب، بل تعداها إلى الدراسة النقدية الجادة لموضوعه؛ بحيث لم يَقصِّر على التثبت مما جاء في هذا التاريخ عن الأندلس عبْر مُقارنة كثير من التواريخ والحوليات الأخرى العربية منها والقَشْتالية كذلك. والواقع أنه قد بَرْهن في عمله هذا ـ من جديد ـ على إمكانياته المنهجية الهائلة، وعلى اطلاعه الواسع على المكتبة الأندلسية لعصره بلُغاتها اللاتينية والإسبانية والعربية والألمانية، من خلال ما أفرغه من جهد فيلولوجي مُنتج وملحوظ.

ولم يكن لمُستشرقنا ضِمْن مُساهماته العلمية في حقل استشراق عصره إلا

---

(57) كان من الطبيعي أن يدفع هذا الواقع المُتَمثِّل في قِلّة الإمكانيات وضعفها، وفي الغربة التي كانت تعيشها الدراسات العربية الإسلامية في إسبانيا، المُستشرقين الإسبانيين إلى التضامن والتكتل والتعاون، وكأنهم عائلة واحدة. وليتأمل في هذا الصدد العنوان الدال في هذا المِضْمار لمقالة مُعاصرة عنهم بقلم «سلتانتهن» بقسم الفيلولوجيا العربية بالمجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد.

Manuela. Marín, «Arabistas en España: Un Asunto de Familia», *Al-Qantara,* 12, 1992. 379-393.

(58) Fernández y González. Francisco, *Historias de Al-Andalus, por Aben Adhari de Marruecos*. Traducidas directamente del arábigo y publicadas con notas y un estudio histórico crítico por el Dr. Granada, 1860. 2. Vol.

أن يهتمّ مثل بقية زُملائه بتاريخ المُوريسكيين وآدابهم، وفي ذلك وضع مجموعة من الأبحاث والدراسات المُتميِّزة في مجالها وعصرها، ولعل من أهمّ مُحاضراته التي ألقاها حول هذا الموضوع في الأكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد تلك التي عالج فيها مسألة بقاء كثير من المُوريسكيين في إسبانيا بعد تنفيد قرار الملك فيليب الثالث، القاضي -كما هو معروف- بإجلاء جميع المُوريسكيين عن الأراضي الإسبانية، وقد نُشرت هذه المُحاضرة في **المجلة الإسبانية**، وفيها ذهب إلى أن بقاء هؤلاء المُوريسكيين في إسبانيا قد شَكَّل في ذاته خطراً مُحْدِقاً على أمنها الاجتماعي والديني، فبالنظر إلى عدم المَشْروعية القانونية لهذا البقاء اضْطُرَّ المُوريسكيون إلى الحياة في إسبانيا بشكل سِرّي، مما أسهم في احتراف بعضهم للسرقة والنهب والجريمة شبه المُنظَّمة، ومما ساعد كذلك على تسلل كثير منهم بدينهم الأصلي إلى النَّصرانية، والتستُّر فيها بين صفوف أهلها من أبناء وطنهم[59].

وفي هذا المجال وضع كذلك كتاباً عن الوضعية الاجتماعية والسياسية التي عاش وفق مُقتضياتها المُدَجَّنون بقشتالة[60]، ويُعَدّ هذا الكتاب من أهم ما كُتب في هذا الموضوع في عصره، لذلك اعتنت به الأكاديمية الملكية للتاريخ فطبعته، وقدمت جائزة لصاحبه، ولا غَرْو في ذلك، فلقد أنتج فرنانديث إي غونثالث في هذا العمل كثيراً من الأفكار والنظرات والفرضيات التي دعمتها وطَوَّرتها بعض الأبحاث اللاحقة. لقد عالج فيه مَفْهُوم الدَّجن والمُدَجّن، وكذلك تاريخ المُدَجَّنين الذي قَسمه إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة استفادتهم من التسامح النَّصراني، ومرحلة نهاية هذا التسامح وتبخُّره أمام عُنْف المُتابعات الدينية، فضلاً عن تناوله للحياة الثقافية للمُدجَّنين في تَمَظْهُراتها عبر التقاليد والفنون والآداب. وإلى جانب هذا الكتاب وضع جُملة من الأبحاث حول الآداب المُوريسكية

---

(59) Fernández y González. Francisco, «Los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III», *Revista de España,* 4. año, N. 19, 103-114. N. 02, 363-376.

(60) Fernández y González. Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilisación Español,* Madrid, 1860.

والألْخميادية عبر دراسته لبعض مَخْطُوطاتها التي وقف عليها بمكتبة دير الإسكُوريال، كما نشر طائفة أخرى من الأعمال الاستشراقية المُختلفة والمُتنوِّعة[61].

لذلك، وبالنظر إلى هذا العطاء العلمي الاستشراقي، وتجاوزه مُختلف العقبات والمُثبِّطات التي أحاطت بعملية تأسيس الاستشراق الإسباني في القرن التاسع عشر عبْر تمكين هذا الحقل المعرفي من بعض مُؤسّساته المُهمّة، لم يُبالغ أبداً الذين عدوا مُستشرقنا فرنانديث إي غونثالث من بين أهم مُستشرقي إسبانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت

عُرف فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت Francisco Javier y Simonet بين جميع من تَناولوا شخصه وأعماله أو عَرَّجوا على أحدهما أو كلاهما، بتعصبه الشديد لقومه ودِينه، وبعُمق كَراهيته للإسلام وحضارته، مع إنكار تامّ لجميع مُنجزاتهما التاريخية في إسبانيا، والتي يَشهد جميع الناس من مُسلمين وغيرهم بتحقُّقها التاريخي. غير أن هذا لم يَمنعه من أن يُعرف بين بعض المُختصِّين في الدراسات الأندلسية والأبحاث الاستشراقية بمُساهمته المُهمّة في هذين الحقلين المعرفيين، وحقًّا فلقد تميَّز عن غيره من زُملاء عصره في هذين المِضمارَيْن بوفرة إنتاجه، وعُمق تناوُلاته وتحليلاته لموضوعاته.

ولقد كان للصُّدْفة في نسج علاقته باستشراق عصره دورٌ مُهمٌّ جداً، فلم يكن ليَحْلُم في يوم من الأيام بأنه سيُضطرّ إلى تعلم اللغة العربية الذي أهَّله إلى تناول جوانب مُختلفة من الحِقَب العربية الإسلامية لتاريخ إسبانيا، فمن بعد

(61) يُمكن أن نَخُصّ بالذكر من هذه الأعمال الكثيرة درسه التي قَدّمه بمُناسبة دخوله إلى الأكاديمية الملكية الإسبانية، في موضوع: «تأثير اللغات والآداب الشرقية في ثقافة شعوب شبه جزيرة إيبيريا».

Fernández y González. Francisco, *La influencia de las lenguas y letras orientales en la cultura de los pueblos de la Península ibérica*. Discurso leido ante la Real Academia Española y publicado en la *España Moderna*, Madrid, 1894.

ما غادر مَيْدان الدراسات الدينية والفلسفية النَّصرانية[62]، وتوجه من مالقة مسقط رأسه إلى مدريد، طالباً عون إستبانيث كالدِرون وعطفه، كلَّفه هذا الأخير بترتيب مكتبته التي كانت تضم مَجْموعةً من الكتب والمَخطُوطات العربية، ليجد نفسه مُضْطَرًّا إلى تعلم اللغة العربية. وبعد إتقانه لها وتَفوّقه فيها على أستاذه، وبعد تمكُّنه من الاطلاع على مكتبة الإسكُوريال ودراسة أجزاء مَخْصوصة من مُحتوياتها لحساب هذا الأخير، وعَقْده لعلاقات مُهمّة مع راينْهارت دوزي، وتدريسه لتاريخ أدب العرب في إسبانيا[63]، أخذ يُجَرِّب حظَّه في نظم الأشعار، ثم في الكتابة الروائية والمسرحية ذات الموضوع الأندلسي، قبل أن يجد لنفسه مجالاته العلمية المُفضَّلة التي بَزَّ فيها غيره، وأعطى فيها الكثير؛ مما بَوَّأه مكانة مُهمّة ومُتميِّزة في مجال الحقلين المعرفيين المذكورين سابقاً.

والواقع أن أيّ ناظر فيما خَلَّفه من كتب ومقالات في هذه المجالات على تَعَدُّد موضوعاتها وتَبايُنها، لن ينفكّ من أن يُلاحظ بأنها تَتَمَحْوَر حول أُطروحة مركزية واحدة، تَرُوم بناءها وتعمل على تسويغها والدفاع عنها باستمرار، فبعد وضعه لكتاب عن تاريخ غَرْناطة في الحقبة النَّصْرية[64]، ثم كتاب آخر عن ضرورة دراسة اللغة العربية وأهمّيّة ذلك لتاريخ الإسبانيين وآدابهم وفنونهم وطباعهم وخصائصهم النفسية خلال ما يُسمّيه قرون السيطرة العربية بإسبانيا[65]،

---

(62) لا يُعرف بالضبط لماذا غادر فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت هذه الدراسات، غير أنه ممّا لا شكّ فيه أن التكوين الصلب الذي أخذه منها، وخاصّة في اللغة اللاتينية، قد ساعده كثيراً على الاهتمام بموضوع المُستعربين، والبحث فيه ودراسته في ضوء مصادرهم ووثائقهم اللاتينية.

(63) لقد تناول هذا الموضوع وغيره من المواضيع المُماثلة له، في المعهد العلمي بمدريد المعروف Ateneo Cienífico de Madrid، وذلك من قبل أن يتبوَّأ كرسي العربية بجامعة غَرْناطة.

(64) Javier Simonet. F, *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas,* Madrid, 1860.

والكتاب في حدّ ذاته عبارة عن نشرة لمخطُوطة مِعْيار الاختيار لابن الخطيب، وترجمة ودراسة لها، مع إضافات أخذها من رحلة ابن بطوطة، وتاريخ ابن حَيّان، وأزهار المَقَّري.

(65) Javier Simonet. F, *Utilidad del estudio y cultiva de la lengua arábiga,* 1866.

أخذ ينشر طيلة ستّ سنوات مقالات مُتتابعة بَثَّ فيها العناصر الأولى لأُطْروحته، ففي أحد هذه المقالات انتقد بشدة من دافع عن تَفَوُّق العرب على النَّصارى في إسبانيا، المُتمثّل في تقدُّمهم العلمي والصناعي والأخلاقي... إلخ، ليُدافع بدوره عن العكس، فإذا كان العرب قد تَفوَّقوا من أنفسهم في مجالات الشعر والعلوم الدينية، فإن تفوُّقهم في الطبّ والهندسة والزراعة والفلسفة والتاريخ يرجع الفضل فيه إلى تأثير العنصر البشري المحلّي، أي الإسباني. لقد وهب لهم هذا العنصر تراثه في هذه المجالات وغيرها من المجالات الثقافية الأخرى، مثلما وهبهم كذلك كثيراً من خصائصه الفسيولوجية والعقلية[66] وفي مجموعة من الأبحاث والدراسات له في موضوع الآداب العربية للمُستعربين[67] Los Mozárabes، درس نماذج كثيرة من هذه الآداب، واحتفى في معرض ذلك بأهلها وأصحابها، لقد شَكَّل هؤلاء طائفة التَّراجمة الذين نقلوا كثيراً من المعارف والعلوم من اللاتينية إلى العربية، ورغم توفيقهم في تعبيرهم عن أنفسهم وثقافتهم بهذه اللغة الأخيرة، بما في ذلك ثقافتهم الدينية[68]، فإنهم لم يَنسوا أبداً لغتهم ولا ثقافتهم الأصليتين، كما أنهم حافظوا على صفاء عِرْقهم[69]، وعلى مُعتقداتهم وشرائعهم وطُقُوسهم وشعائرهم النَّصرانية، وكذا على روحهم القومية والوطنية[70]

(66) Javier Simonet. F, «De la influencia del elemento indígena en la civilización arábiga hispana». *La Ciudad de Dios,* IV, 1870, 5-14. 92-101.

(67) Javier Simonet. F. «Estudios Históricos y filológicos de la literatura arábigo-mozárabe» *Revista de la Universidad de Madrid,* 2 época, I, 1872-73, 292-310. II. 55-68. 522-48.

(68) Javier Simonet. F. «Estudios Históricos y filológicos de la literatura arábigo-mozárabe» *Revista de la Universidad de Madrid,* 2 época, I, 1872-73, 292-310. II. 55-68. 522-48.

(69) مَثَّل خافيير إي سيمونيت عن هذه المسألة الأخيرة، بدراسته لمخطُوطة ضخمة بعنوان: «**جمع القوانين المقدَّسة**»، التي وضعها أحد الرُّهبان المُستعربين، لفائدة هذه الطائفة التي كانت تعيش نَصْرانيتها كما هو معروف بواسطة اللغة العربية، ولقد أبرز في هذه الدراسة المُقدّرات الفنية والأدبية لمؤلّف هذا الكتاب.

(70) يستخدم خافيير إي سيمونيت دليل العِرْق في أُطروحته بشكل مُتناقض يَزيد من تَهافُت هذه الأُطروحة في ذاتها، فتارة يذهب إلى أن المُستعربين حافظوا على نقاء دمهم ونسلهم، وتارة أخرى يرجع تفوّق العرب في إسبانيا إلى امتزاج دمهم بالدم الإسباني.

ولعلَّ اكتمال هذا الطَّرح يكمن لدى خافيير إي سيمونيت في كتابه عن **الأصوات الإيبيرية واللاتينية التي استخدمها المُستعربون**(71)، وكذلك في كتابه المُعَنْون بـ **تاريخ المُستعربين**(72) وفي القسم الأول من أول هذين الكتابين استعاد ما كان قد ذهب إليه حول تقهقر استخدام اللاتينية بين المُستعربين، وإتقانهم للعربية وتَفوُّقهم فيها، مُقدّماً أدلة نصّية مُتعدّدة في هذا الصدد، تُسَوِّغ رأيه هذا وتدعمه. كما قَدَّم كثيراً من نظائرها، وطائفة مُهمّة من الشهادات التاريخية المَبثُوثة في كثير من التواريخ والحوليات العربية واللاتينية، لكي يَدعم الشقّ الثاني من أُطروحته المُتمثِّل في قوله بأن المُستعربين قد حافظوا على لاتينيتهم واستخدموها بكثرة في كلامهم ومُؤلَّفاتهم. وفي القسم الثاني من هذا الكتاب استعاد فكرته الأثيرة لديه، التي لم يَخْلُ منها أي عمل له، ألا وهي فكرة أن العرب لم يُقدِّموا أي شيء لإسبانيا، وأن ما يَظهر للباحثين وللناس من تفوّق الحضارة العربية على الحضارة النَّصرانية في إسبانيا خلال القرون الوسطى ليس إلا خُدعة. والواقع أن تولُّعه بهذه الفكرة جعلها تتحول بسهولة لديه إلى حكم قِيَمي، لم يجد ما يُمكن أن يَستثمره للدفاع عنه سوى تأكيده بجُملة من الأحكام المُسَبَّقة والقِيَمية الأُخرى؛ فالعرب من حيث كونهم لديه مُتوحِّشين وبرَابرة، ما كان لهم ليُبدعوا وينتجوا تلك الحضارة في إسبانيا لولا اختلاطهم بنسيجها الديموغرافي المحلي النَّصراني، فلقد انصهروا في هذا النسيج وذابوا فيه لكونهم كانوا يُشكِّلون أقلّية عددية قياساً على النَّصارى، ناهيك عن أنه ما كان للعقائد القُرآنية للعرب إلا أن تكون بطبيعتها حاجزاً بينهم وبين التقدُّم

---

(71) ولقد تناول استمرارية هذه الروح، وتلك المُعتقدات والشرائع، في دراسته لشخصية عمر بن حَفْصُون وثورته، التي ذهب فيها بأن عمر هذا «ظل في قمَّة وعيه نَصرانياً»، حتى قبل أن يثور على السيطرة العربية في إسبانيا، ويترك الإسلام ليُعَمّد رسمياً في النَّصرانية، ويتحول إلى صَمْويل بن حَفْصون.

Javier Simonet. F, «Samuel ben Hafsun», *La Ciencia cristiana,* 1879, XII, 174-87. 275-85. 370-80.

(72) Javier Simonet. F, *Glosario de voces ibéricas y látinas usadas entre los mozárabes,* Madrid, 1888.

وقد حظي هذا الكتاب بعناية الأكاديمية الملكية الإسبانية التي طبعته، كما قَدَّمت لصاحبه جائزة مرموقة.

الإنساني[73] وبالإضافة إلى مثل هذه الأحكام التي تربط التاريخ والثقافة بالعِرْق، ولا تستند تبعاً لذلك إلا إلى مَفاهيم مَغْلوطة ومُغلّطة، فلقد اضْطُرّ خافيير إي سيمونيت، وهو العالم الدقيق، إلى بَلْورة كثير من الأفكار المُتناقضة فيما بينها، والمُتهافتة في ذاتها، وذلك مثل قوله في معرض مُعالجته لمسألة أخذ كلّ من الإسبانية والعربية من بعضهما[74]، بأن المُستعربين قد انجذبوا إلى اللغة العربية لكونها من أغنى اللغات وأكملها وأعمقها، مُتناسياً بأنه لا يُمكن أن تكون للعرب مثل هذه اللغة ما دام يَصرّ على ألّا يكونوا لديه غير بَرابرة ومُتوحِّشين[75].

ولقد أفرغ في ثاني ذينيك الكتابين جُهْداً مَلْحوظاً في جمع مادته وتأليفه لاستعادة أُطروحته الأثيرة لديه؛ بحيث شكَّل هذا الكتاب في ذاته تركيبة مُحكمة لهذه الأُطروحة. وفي هذا المِضْمار اجتهد في كتابة تاريخ شامل للمُستعربين ابتداء من غزو العرب لإسبانيا إلى اندثار ظاهرة الاستعراب من الأندلس في بداية القرن الرابع عشر الميلادي، وتمثل هذا الجُهْد في تَقَفِّيه لكثير من المكتبات

---

(73) Javier Simonet. F, *Historia de los mozárabes de España*. Deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores christianos y arabes, Memorias de la Real Academia de la Historia. T. XIII, Madrid, 1897. Otra ed. Amsterdam, 1967.
وهو آخر كتاب له، ولم يُمهله الموت في أن يراه مَطبوعاً ومُتداولاً بين الناس.

(74) Javier Simonet. F, *Glosario de voces ibéricas y látinas, op.cit,* CXII.
ولقد لاحظنا سابقاً عند مُعالجتنا لتَصوُّرات كلاوديو سانتشيث ألبورنوث لتاريخ إسبانيا كيف أن تلك الأحكام، سواء عن اعتقال الإسلام في النسيج الديموغرافي لإيبيريا، أو عن تَخلُّف المُعتقدات الإسلامية وتزمّتها في ذاتها... إلخ، تتردد لديه ولدى غيره بوصفها حقائق وبدهيات ومُسلّمات لا داعي للبرهنة عليها.
ولا بأس من التنبيه في هذا المِضْمار إلى أن خافيير إي سيمونيت قد تَطرَّق ضمن مُقتضيات هذه الأحكام إلى مسألة المرأة في الإسلام، وذلك في مُحاضرته التي شارك بها في المُؤتمر العالمي للمُستشرقين في موضوع المرأة العربية الإسبانية La mujer arábigo Española، فلقد أكد في هذا العمل أن جميع ما حظيت به هذه المرأة من امتيازات في الأندلس لا يَرجع أبداً إلى العرب أو إلى دينهم، بل يعود إلى ما قام به التقليد النَّصراني في هذا الشأن، والذي تَسلَّل إلى العرب عبر الدور التربوي المُهمّ الذي أدّته زوجاتهم الإسبانيات النَّصرانيات.
Javier Simonet. F, *La Mujer arábigo Española*. Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891.
Cirre Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles del siglo XIX, op.cit.*, 157-159.

(75) مع إصراره على الزعم بأن العربية قد أخذت من اللاتينية أكثر مما أخذت اللاتينية منها.

العمومية والخاصّة، كما تمثل كذلك في استنفاده لكل ما وضع يده عليه من هذه الإنتاجات، وتحويرها وتوجيهها الوجهة التي من شأنها خدمة أُطروحته وتسويغها، غير عابىء بالتناقضات التي يقع فيها، وبالمشاغبات التي يُضطرّ إليها(76) ولعلَّه يكفينا في هذا الصدد أن نُنَبّه على أنه قد رامَ في هذا الكتاب مَحْوَرة تاريخ إسبانيا كلّه حول هذه المجموعة البشرية من ساكني الأندلس في عهدها الإسلامي(77)، وأن نُنَبّه كذلك على أنه عبَّر في هذا الكتاب بكل وضوح عما يسعى إلى تحقيقه، وما يرومه منه من احتفاءٍ بهذه الطائفة وبانتماءاتها الثقافية والدينية، ومن رغبةٍ مَحْمُومةٍ في إنكار جميع المُنجزات التاريخية والثقافية للإسلام والمُسلمين في الأندلس، عبْر السطو عليها ونِسبتها إلى طائفة المُستعربين الأثيرة لديه(78)

ولعلَّنا لسنا في حاجة إلى التنبيه على أن ما وقع فيه خافيير إي سيمونيت من تَناقضات بَيِّنة في تسويغه لتحامُلِه على المُسلمين الذين يُسمِّيهم كذلك بالعرب وبالمُحَمَّديين، واحتفائه في مُقابل ذلك بطائفة المُستعربين، لا يُنقص أبداً من قيمة أعماله ضمن المكتبة الأندلسية والمكتبة الاستشراقية على السواء؛ فالواقع

---

(76) لاحظ دارسو خافيير إي سيمونيت ورود مثل هذه التناقضات لديه، ويُمكن أن نُمثّل على ذلك بما ذهبت إليه بحق منثَاريس دي ثيرّي عندما أرجعت كثيراً مما لاحظته عليه في هذا الشأن إلى انجذابه إلى أُطروحته، وانفعاله بها.

Cirre. Manzanares. Manuela de, *Arabistas Españoles del sigol XIX, op.cit,* 148. 156-157.

(77) ومنها ذهابه تارةً إلى أن ما وصلته الحضارة الإسلامية في الأندلس يرجع إلى امتزاج دماء المُسلمين بدماء النَّصارى عبر الزواج، وتأكيده تارةً أُخرى أن المُستعربين قد حافظوا على نقاء عرقهم، بحيث «لم يختلطوا مع السُّلالة الأخرى».

«El pueblo mozárabe quedaba libre de mestizos» *Historia de los mozárabes, op.cit.* XXXVI.

(78) من المعروف أن التركيبة السُّكّانية في الأندلس تركيبة مُتعدِّدة ومُختلفة، تضم من المُسلمين العرب، والبربر، والمُسالمة، والمُولَّدين، والصقالبة، ومن أهل الذمة النَّصارى، واليهود، ومن المعروف أن هذه العناصر شاركت مُجتمعة ومُتَفرِّقة في تاريخ بلادها وثقافتها. وقد تحدثت كثير من المصادر والمراجع المُختلفة عن هذه التركيبة السكانية، ويُمكن مُراجعة ذلك في:

البكر. خالد بن عبد الكريم بن حمود، **النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة**. 138-316/ 755-928. 34-99.

أنه قد احتلَّ بما بذله من جُهْد في هذا المِضْمار مكانة مُتميِّزة بين زُملائه وجيله من مُستشرقي إسبانيا في قرن التاسع عشر، سواء فيما يرجع إلى وفرة إسهاماته العلمية في هاتين المكتبتين، أو فيما يرجع إلى عُمق مُعالجاته لما تناوله من موضوعات هذه الإسهامات، غير أنه ـ إن تَميّز بهذه المُميّزات ـ فلقد كاد أن يَنفرد بين زُملائه بِحِدّة طبعه، وشدة مُعاداته للإسلام والمُسلمين، وعناده في ذلك، وإصراره على الدفاع عن أُطروحته بطريقة غير مُتّسقة ولا مُتجانسة، ليعبّر بذلك عن مدى استسلامه لفعلها، ولفعل أهوائه وانتماءاته الإسبانية الكاثوليكية. وفي مُقابل ذلك، فإذا تجاوزنا لغة صِياغته هذه الأُطروحة، ودفاعه عنها، فإنه لم يأتِ في أساس جوهرها بما لم يأتِ به أسلافه من مُستشرقي إسبانيا على مرّ العصور، أو بما سَيأتي به أخلافه من الطائفة نفسها؛ فتصوُّره للإسلام وللقُرآن الكريم لا يختلف كثيراً عن تَصوُّرات سلفه «رامون مارتي»[79] Ramon Martí، وسطوه على مُكتسبات الحضارة العربية الإسلامية في إسبانيا، وتجريد أصحابها من فضل إنتاجها، لتخويله بعد ذلك لطائفة المُستعربين، لا يختلف أيضاً عما سيتردد عند كلاوديو سانتشيث ألبورنوث مثلاً، أو عما سيأتي بصور مُختلفة وضمن إشكالات مُتباينة، بين كثير من مُستشرقي إسبانيا[80]

(79) بالإضافة إلى اختزاله لتاريخ الأندلس وثقافتها في طائفة المُستعربين، فإن احتفاءه بهذه المجموعة البشرية جاء صريحاً في أول سُطُور الصفحة الأولى من تصديره لكتابه هذا، حيث يقول:
«إن الهدف من هذا الكتاب هو أن نكتب تاريخ هؤلاء الإسبان الذين أُخضعوا للإسلام، والذين تَمكّنوا على الرغم من ذلك، ومن عدم توفّرهم على مُعاهدات شريفة واتفاقيات تحميهم، من إسبانيا الرومانية ـ القُوطِيّة والنَّصرانية. مثلما تَجلّدوا مُتصلّبين في مُقاومة جميع أشكال الاضطهاد وعظائم المُطاردات والمَصائب التي أُخضعوا إليها، مُستحقّين بذلك عاطر الثناء والمديح والإطراء، وارتفاع الأيادي بالتصفيق لهم؛ أي لهؤلاء الأبطال والأساتذة والشهداء، الذين أسهموا بعلمهم في إعادة بناء إسبانيا الجديدة وتطويرها».

(80) لا بأس من الإشارة إلى أن زميلي «سعيد الأحرش» قد أطلعني على وُرَيْقات فقط من مصورة كتاب مخطُوط لخافيير إي سيمونيت، يتناول فيه الدراسات الإسلامية في إسبانيا، ويشير ضمن ذلك إلى رامون مارتي، ويسميه مُستشرقاً Orientalista.

الباب الثالث

الإسلام والفكر الإسلامي في تَصوُّرات ميغيل أسين بلاثيوس

الفصل الأول

الدون ميغيل أسين بلاثيوس
رائد الاستشراق الإسباني المُعاصر

لا يُنازِع أحد في المكانة المَرموقة التي يتبوَّأُها الدون «ميغيل أسين بلاثيوس» M.Asín Palacios في التاريخ المُعاصر للاستشراق الإسباني، والاستشراق العالمي على السواء، بل لعلّنا لن نُبالغ إذا اتّفقنا مع أحد مُؤرِّخيه من تلامذته وهو الدون «إيميليو غارثيا غوميث» E.Grcía Gómez، الذي ذهب إلى أنه يُمكن أن نختزل استشراق النصف الأول من القرن العشرين في الصداقة التي جمعت بين مُستشرقنا ولويس ماسينيون، عُمْدة المُستشرقين الفرنسيين في هذه المَرحلة كما هو معروف[1] ولن نكون متجاوزين الحقيقة إذا ذهبنا مذهب أغلب مُؤرّخي أسين بلاثيوس عندما يُجمعون على تخويله مكانة الرِّيادة في هذه المرحلة المخصوصة من تاريخ الاستشراق الإسباني، أو إذا استعرنا من أحدهم، وهو «خواكين لومبا» Joaquín Lomba مُفردات من إحدى دراساته عن أسين بلاثيوس، لنستعين بها على عَنْونة هذا الفصل[2]، ولنعبِّر بها من جِهتنا عن هذه الريادة في

---

(1) يقصد إيميليو غارثيا غوميث بذلك، الحميمية العلمية والإخوانية التي جمعت بين هذين المُستشرقين، وهيأتهما لكي يناقشا فيما بينهما بعض أهم أطرُوحات استشراق مرحلتهما في علاقة الثقافة الغربية بالثقافة الإسلامية، كما يعني بذلك أيضاً أن المواقف والنتائج العلمية التي أسفرت عنها هذه المُناقشة تُعدّ من أهم ما أُنتج في هذا الاستشراق.
García Gómez. Emilio, «Luis Massignon», *L'Orient littéraire*, Beyrouth, 1962.

(2) Lomba. Joaquín, «Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo», *Revista Culural*. N Turia, Truel, S.F.

كلمات معدودة ومَحدودة. ولا غَرْوَ في ذلك، فالمسار الاستشراقي للرجل ـ كما سيتَّضِح فيما يستقبل من هذا الكتاب ـ يسمح بتخويله هذه المرتبة، وبتخصيصه بها دون زُملائه من مُستشرقي إسبانيا في هذه المرحلة من تاريخ استشراقها[3]

ويكتنف تناوُل هذا المسار صُعوبات جَمّة تَعود إلى كثافة المُمارسة الاستشراقية لصاحبه، وإلى وفرة ما خلَّفه من تراث كِتابيّ في هذا المجال، وإلى كثرة ما أصدره كذلك من أبحاث ودِراسات عديدة ومُختلفة[4] ولقد استشعر أصحاب أغلب هذه الدراسات تلك الصُّعوبات فوجدناهم يَعتذرون عن عدم تمكُّنهم من إيتاء الرجل وما خلَّفه حقَّهما من البحث والتحليل[5] والواقع أنه لا

---

(3) وفيما سيعقبها من مراحل هذا التاريخ إلى يومنا هذا.

(4) لن نذكر هذه الدراسات لكي لا نُثقل كاهل هذا الكتاب، وسنكتفي بذكر ما سنُضطرّ إلى الإحالة عليه منها في هذا الباب. والجدير بالذكر أن خواكين لومبا ذكر منها خمسة وثلاثين عنواناً في الثَّبت البيبليوغرافي الذي ضَمّه إلى دراسته المذكورة لأسين بلاثيوس، التي نشرها بصورة مُستقلّة ضمن منشورات كلية الفلسفة بالجامعة الوطنية للتربية عن بعد. (U.N.E.D.).

Lomba. Joaquín, «Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios», *Éndoxa*, Series Filosóficas N. Universidad National de Educación a Distancia, Facultad de Filosofía, 1995, 109-129.

ويُمكن أن نذكر منهم في هذا الصدد، تمثيلاً لا حصراً بطبيعة الحال، كلّ من ميكل دي إبّالثا وميغيل كروث هرنانديث.

Epalza. Mikel, de, «Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam», *Pensamiento,* 25, 1969, 145-182.

Epalza. Mikel, de, «Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux aproches differntes de l'Islam», *Cahiers de l'Herne,* 13, Paris, 1970, 157-169.

Cruz Hernandéz. M, «Sentido y límites del Pensamiento Islámico según Asín Palacios», III Congreso de Cultura Andalusí. *Homenaje a Miguel Asín Palacios, Bulletin of the Faculty of Arts. University of Cairo,* El Cairo, 54, 1992, 9-69.

(5) ولقد قَرّر في هذا الوقت أن يلتحق بسلك الرهبانية، وأن ينتسب إلى معهد الدراسات الدينية النَّصرانية، Seminario de San Carlos الذي تَخَرَّج فيه سنة 1895.

Lomba. Joauín, «Bibliografia de Don Miguel Asín Palacios», *op.cit* 126.

وسيكون لكل من هذا التكوين الديني، وهذا الاختيار الروحي، دور أساس في تفضيله لمَجالات مَخْصُوصة من أبحاثه في الإسلام والفكر الإسلامي، وفي بَلْوَرته لافتراضاته وأُطروحاته فيها كذلك، كما سيَتَّضِح ذلك في مَوْضعه من هذا الكتاب.

نَملك من جهتنا إزاء هذا الأمر إلا أن نُحاول الالتفاف على مُجمل هذه الصُّعُوبات، وذلك بتعريجنا من جِهة على أهم ما بذله أسين بلاثيوس من أدوار، وما اضطلع به من مهام أساسية في عِدّة مُؤسّسات وجمعيات وهيئات استشراقية، وبِرَدِّنا من جِهة ثانية، لتراثه الاستشراقي المكتوب إلى إشكاله الأساس؛ أي إلى أُطروحته المركزية، وإلى المنهج الذي تَوَسَّل به في إنتاجها والدفاع عنها.

1 ـ لقد كان من حُسْن حَظّ الاستشراق الإسباني أن حالت الظروف الاقتصادية لعائلة الطالب ميغيل أسين بلاثيوس، بينه وبين مُغادرة سَرَقُسْطة، مسقط رأسه، لدراسة الهندسة، والاكتفاء بالانتساب إلى كلية الفلسفة والآداب بجامعة هذه المدينة، وفي هذه الكلية بدأ أسين بلاثيوس مَساره الاستشراقي تحت إشراف أستاذه خوليان ريبيرا إي ترّاغو Julián Ribera y Tarrago، الذي تَعهّده برعايته العلمية والإنسانية[6]؛ لِيُتيح له إمكانية تفجير طاقاته وإمكانياته في البحث والدرس، واستثمارها بعد ذلك في التأليف والتدريس، ومُختلف أنشطته الاستشراقية الأخرى. وبعد تَخَرُّجه في هذه الجامعة ودفاعه في جامعة مدريد عن أُطروحته الأكاديمية عن الغزالي في أبريل من سنة 1896، تابع أسين بلاثيوس نشاطه المذكور بحيث شَرَع في نشر أبحاثه ودراساته الأُولى في الفكر الإسلامي[7]، التي تناول فيها أعلاماً من مثل محيي الدين ابن عربي، وابن باجه السَّرَقُسْطي، وأبي حامد الغزالي.

---

(6) لقد كان لتعهُّد الأساتذة المُستشرقين لطلابهم بالإشراف العلمي الدَّؤوب، والرعاية الإنسانية اللطيفة أثر بالغ في تطوير الاستشراق، وفي تكوين مَدارسه وفَعالياته ودعم بعضها بعضاً. ولسوف يتعهَّد أسين بلاثيوس بدوره طلبته بالرعاية ذاتها، ويُمكن أن نَذكر منهم المُستشرق الإسباني المعروف أنخل غونثالث بالنثيا Angel González Palencia، الذي سَجَّل لأستاذه مشاهد من هذه الرعاية، تَدلّ على ما كان لها من دور في تكوينه الاستشراقي.

González Palencia. Angel, «Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)», *Arbor,* Nº 4/5, 1944, 3-9.

(7) Asín Palacios. Miguel, «Mohidin», Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, *Estudios de erudición Española,* II, Madrid, 1899, 217-256.

= Asín Palacios. Miguel, «El filósofo Zaragozano Avempace», *Revista de Aragón,* I,

1 ـ 1. ولقد كان لفوزه بكرسي العربية في جامعة مدريد الذي تخلّى له عنه «فرانسيسكو كوديرا» Francisco Codera في سنة 1903[8]، دورٌ حاسمٌ في تنويع النشاط الاستشراقي لأسين بلاثيوس وتكثيفه وتطويره؛ ففي هذه الجامعة اضطلع بمُهمّة التدريس وتكوين أجيال من الطلبة، وتفانى في ذلك طيلة اضطلاعه بهذه المُهمّة؛ أي إلى سنة 1941، سنة تقاعده عن التدريس الجامعي[9]

= 1900, 193-197. 234-236. 278-281. 300-302. y 338-340. II, 1901, 241-246. 301-303y 348-350.

Asín Palacios, Miguel, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética, Colección de Estudios árabes,* Vl, (Estudios filosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

(8) لقد تخلّى فرانسيسكو كوديرا عن كُرسيّه لكي يفوز به طالبه وصديقه أسين بلاثيوس تنفيذاً لخُطّة مَدْروسة سَلفاً بينهما وبين صديقهما خوليان ريبيرا الذي كان يُمكن أن يُرشّح نفسه لهذا المنصب، وفضّل أن يُؤثِر به أسين تقديراً لشخصه ولكفاءته العلمية والمهنية، فإذا علمنا بأن فرانسيسكو كوديرا لم يكتفِ بذلك بل أسكن معه أسين بلاثيوس في منزله بمدريد، عندها يتأكّد لنا ما ذهبنا إليه في التعليق الأسبق عن رعاية المُستشرقين لبعضهم بعضاً.

(9) يَذكر له طالبه أنخل غونثالث بالنثيا إحدى علامات هذا التفاني المُتمثّلة في تضحيته بِوَقته وإجهاد نفسه في توجيه طلبته ونُصْحهم، ومُتابعة إنجازهم لواجباتهم ولأبحاثهم. وكذا في عدم بُخله عليهم لا بمنزله ولا بمكتبته؛ تشجيعاً لهم، وتعضيداً لجهودهم في دراستهم. ويَذكر له بالنثيا كذلك أنّ وَلَعه بالتدريس وشَغَفه به تمثل في عدم غيابه عن أداء هذا الواجب المهني (إلا عندما طَوَّح به المرض) بحيث إنه لم يُضطرّ إلى تعويضه أو التدريس بدلاً عنه طيلة المدة التي قضاها مُساعداً له في الجامعة؛ أي فيما بين (1916 و1927).

ويُشيد إيميليو غارثيا غوميث، E.García Gómez بهذه الأخلاق السامية لأستاذه، مِثلما يُسجّل له كذلك كفاءته العالية في أداء واجبه المهني المُتمثّلة في منهجيته التي اتَّبعها في إعداده لدروسه، وفي تقديمها لطلبته.

وتكفي في رأي خواكين لومبا إطلالة ولو سريعة على دُروس أسين بلاثيوس التي تَحوَّلت إلى كُتب، وخاصّة منها كتابه عن اللغة العربية الفصيحة Crestomatía de árabe literal، وكذلك على دروسه المَحفُوظة حتى الآن في أوراقه الشخصية، للتأكد من مدى عنايته بإعداد دروسه.

González Palencia. Angel, «Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)», 20-27.

García Gómez. Emilio, «Don Miguel Asín 1871-1944. Escema de una biografía», *Al-Andalus,* IX, 2, 1944, 289.

Lomba. Joaquín, «Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo», *Revista Cultural, op.cit,* 136.

كما كان لانتقاله إلى العيش في مدريد دورٌ كبيرٌ وحاسمٌ في هذا النشاط، ويتجلَّى ذلك في حُضُوره النقاشات العلمية التي كانت تدور بين طائفة من كِبار رجال الفكر والسياسة والثقافة بإسبانيا في هذه المرحلة من تاريخها «بالمعهد البَلَنْسي للدُّون خوان» Instituto de Valencia de Don Juan، ثم في انتسابه إلى هذه المُؤسّسة الثقافية، وإلى هيئة تَسييرها إلى جانب خوليان ريبيرا وآخرين. ولقد استثمر أسين بلاثيوس وهذا الأخير وجودهما في هذه المُؤسّسة، وسماح توجُّههما الأساس بالاهتمام بالدراسات العربية الإسلامية ضمن الدراسات الوسيطية، ليُنعشا أولى هذه الدراسات بنشرهما في سلسلة هذه المُؤسّسة كتابين من كتبهما[10]، وبفسحهما المجال لكي يُعِدّ طلبتهما أبحاثهم وينشروها كذلك ضمن منشوراتها[11] كما يتجلَّى هذا النشاط الاستشراقي لمُستشرقنا في إشرافه إلى جانب طائفة من مُستشرقي إسبانيا، من أمثال أصدقائه خوليان ريبيرا[12]،

---

(10) Ribera. Julián, *La música de la jota aragonesa,* Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1925.

Asín Palacios. Miguel, *El justo medio de la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel.* Traducción Española, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

(11) González Palencia. Angel, *Discurso del capitán Francisco Draque,* Ed. y Estudio, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1920.

Garcia Goméz, *un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro,* Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

(12) دعا خوليان ريبيرا طيلة حياته الاستشراقية إلى تأسيس «مُختبر» للمُستعربين «Taller» de arabistas؛ لتجديد الاستشراق الإسباني، وتخويله مَهامّه العملية الكامنة في الاهتمام بالمسألة الاستعمارية؛ استعمار إسبانيا للمغرب. والواقع أنه لم تَتجاوز استجابة الدولة الإسبانية إلى هذه الدعوة عتبة الإعلان في جريدتها الرسمية في يوم 8 أيلول/ سبتمبر من 1909 عن تأسيس مركز المُستعربين من طرف أتباع الدون فرانسيسكو كوديرا. «Centro de arabistas constituido por los discípulos de don Francisco Codera»، لذلك فإنه يُمكن أن نَتَّفق مع «برنابي لوبيث غارثيا» الذي يرى في تأسيس المَدرستين المذكورتين استجابة لهذه الدعوة، وإنجازاً لهذا الحلم.

López García. Bernabé, «Julían Ribera y su «taller» de arabistas: una propuesta de renovacion», *Micelanea de Estudios Arábes y Hebraicos,* Vol. 33. Fas. 1, 111. 125.

وتقتضي الإشارة إلى أن هاتين المدرستين تُعَدّان من أقوى المُؤسّسات الاستشراقية الإسبانية وأهمها؛ فلقد استقطبتا أغلبية مُستشرقي إسبانيا، وعملتا على تكوينهم، وتوجيه بحوثهم ودراساتهم، ولقد كان لـ أسين بلاثيوس دوراً أساسياً ومُتميّزاً في ذلك. =

و«وماكسمليانو ألَكْرون» Maximiliano Alacrón و«أَنْخِل غونثالث بالنثيا» Angel González Palencia، على تدبير شؤون البحث والدرس «بشُعْبَة العربية» من «مركز الدراسات التاريخية»(13) مثلما يتجلّى كذلك في إسهامه في إنجاز أهم حلم لصديقه خوليان ريبيرا المُتمثّل في تأسيس «مدرستين للدراسات العربية»، واحدة في مدريد، والأخرى في غَرْناطة، وفي إدارته لأُوْلاهما بعد تَخلّي هذا الصديق عن ذلك عند تَقاعده. ومما لا شك فيه أنه قد مارس نشاطه الاستشراقي كذلك

= ويُمكن أن نَخصّ بالذكر من بين هؤلاء المُستشرقين جُملة من رُهبان دير الإسكُوريال المشهورين، من مثل الأب «ميلتشور مارتينث أنطونيا» Melchor Martínez Antuña، الذي نشر جُزءاً من مُقتبس ابن حَيّان الخاصّ بعهد الأمير عبد الله، والأب «نيمسيو موراتا» Nemesio Morata، المُتخصّص في ابن رُشْد، والأب «خوسيه لوبيث أورتيث» José López Ortiz، المُتخصّص في الفِقه الإسلامي. كما يُمكن أن نذكر من هؤلاء المُستشرقين كذلك الأب «مانويل ألونسو» Manuel Alonso، الذي عُرف باهتمامه بابن رُشْد وبالفلسفة الإسلامية، والأب «إستيبان لاتور» Estevan Lator. S.I، مُدَرِّس اللغة العربية في «المعهد البابوي لدراسة الكتاب المقدس» بروما.

ولا بد من الإشارة كذلك إلى أن هاتين المدرستين قد اكتسبتا أهمّيّتهما البالغة في الاستشراق الإسباني المُعاصر، بإصدارهما، بالإضافة إلى طائفة من الكتب، لمجلتهما **الأندلس** *Al-Andalus*، التي تُعَدّ من أهم المجلات الاستشراقية الإسبانية، بل العالمية كذلك. ومن المعروف أن مجلة **القَنْطَرة** *Al-Qantara* التي تَصدر اليوم عن المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد، قد خَلَفَتْ مجلة **الأندلس** في القيام بمُهِمّاتها الاستشراقية، وقد أسهم أسين بلاثيوس في إدارة هذه المجلة، وفي تدعيمها بجُملة من أهم أبحاثه ودراساته التي سنذكر بعضاً منها في هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب.

(13) Sección árabe. Centro de Estudios Históricos.

ولقد دعم أسين بلاثيوس هذا المركز بنشره لكتابيه: **الأخلاق العلمية عند ابن حَزْم، والمنطق عند ابن طُمْلُوس.**

Asín Palacios. M, *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Cordoba,* Pub. del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

Asín Palacios. M, *Introducctión al arte de la lógica por Abentomlús de alcira.* Texto árabe y traducción Española, Pub. del Centro de Estudios Históriocs, Madrid, 1916.

وفي معرض تسجيل ذكرياته في هذا المركز، يَذكر أَنْخِل بالنثيا تفاني أسين بلاثيوس في رعاية الباحثين؛ حيث كان يُساعدهم على قراءة المَخطُوطات، وترجمة النُصوص، وكل ما يتطلبه إعدادهم لبحوثهم ودراساتهم، ونشرها.

Gonazáliz Palencia. Angel, *op.cit,* 8-9.

في أعلى مُؤسَّسة علمية بإسبانيا، وهي «المجلس الأعلى للأبحاث العلمية بمدريد»[14] عبْر تحمُّله مَسؤُولية النائب الأول لرئيسها[15].

1 ـ 2. وبالإضافة إلى مجالات التدريس، وتدبير شُؤون المُؤسّسات الثقافية المذكورة، فلقد مارس أسين بلاثيوس نشاطه الاستشراقي في مجالات أخرى لا تَقِلّ أهمّيّة عنها، إن لم تَتجاوزها. ويُمكن أن نُمثّل على ذلك بمجال تأسيس المَجَلّات المُتخصِّصة في الدراسات الاستشراقية بإسبانيا، والإسهام في تسييرها وتعضيدها عبر تخصيصها بأبحاثه ودراساته[16] والإسهام كذلك بعطاءاته العلمية المُتميّزة في مجلات استشراقية عالمية[17]، وكذا في بعض الإصدارات الخاصّة بتكريم مجموعة من كبار أعلام الاستشراق في وطنه وفي العالم[18]، ناهيك عن تمثيله لزُملائه الإسبان في مُؤتمرين عالميين للاستشراق[19]، وفَهْرَسته ومشاركته في إعداد فهارس المَخطُوطات والمكتبات[20].

---

(14) Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

(15) الواقع أنه ما فتئت تُهيمن روح فلسفة أسين بلاثيوس ونهجه في استقطاب الطلبة والإشراف عليهم ومُتابعة تهيئتهم لأبحاثهم عن كثب، وشَملهم بكل أنواع الرعاية والحدب، وتوفير الحجرات والمكاتب والمكتبات التابعة لشعبة الفِيلولوجيا العربية Filología Arabe في هذه المُؤسّسة العلمية الإسبانية العتيدة. ذلكم هو ما يُحسّه، بل ما يَلْمَسه من زار هذه الشُّعبة، واشتغل في حُجُرات مَكتباتها، وجالس أهلها.

(16) منها مجلة: «أراغون» Revista de Aragón التي أَسَّسها أستاذه وصديقه خوليان ريبيرا، ومجلة: «الثقافة الإسبانية» Revista Cultura Española التي أَسَّسها في مدريد بصحبة هذا الصديق ليُعوِّضا بها مجلة أراغون، وليتحمّل فيها المَسؤولية الأساسية، ومجلة «الأندلس» السابقة الذكر التي أسسها بصُحبة تلميذه وصديقه إيميليو غارثيا غوميث.

(17) من مثل مَجلّات: *Patrologia Orientales* و*Revue Biblique* و*Revue Africaine* و*Revue* *des Sciences Philosophique et Théologique* و *Revue de l'Orient Chrétien* و *Hispanique*، وغيرها من مجلّات عالمية أخرى. وفي هذا دلالة على شُهرة مُستشرقنا في عالم الاستشراق الدولي، وعلى وزنه وقِيمته بين أقرانه في العالم كذلك.

(18) منها تلك التي خصَّ به أساتذته وأصدقاءه وزُملاءه: مينيندث بلايو، وفرانسيسكو كوديرا، وهارتفيغ ديرنبوغ Hartwig Derenbourg.

(19) نَقصد بذلك تمثيلهم بصحبة فرانسيسكو كوديرا في المُؤتمر الرابع عشر للمُستشرقين بالجزائر Alger سنة 1905، وصحبة خوليان ريبيرا في المُؤتمر الخامس عشر للمُستشرقين بكوبنهاغن Copenhagen سنة 1908.

(20) نعني بذلك فهرسته للمخطُوطات العربية المَحْفُوظة بدير الجبل المُقدّس بغَرْناطة =

1 ـ 3 ـ 1. ولقد أثار جُزء من هذا النشاط الاستشراقي لمُستشرقنا انتباه الأكاديميات إلى أهمّيّة ما كان يُنتجه من أبحاث ودراسات علمية جادة، وما كان يَبذله من حب للبحث العلمي، وعطف على أهله ومُؤسّساته، لذلك فتحت له الأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية في مرحلة مُتقدّمة من حياته مجال الانضمام إلى هيئة أعضائها الدائمين؛ حيث رُشح لها في الثاني والعشرين من أكتوبر سنة 1912، والتحق بها بصفة فعلية في التاسع عشر من مارس سنة 1914[21] ويُعَدُّ ما قَدّمه أسين لزُملائه الأكاديميين في هذا اليوم درساً في التاريخ وتاريخ الأفكار، وكذا في منهجية تَرْميمهما وتأسيسهما، مثلما يُعَدّ كذلك من أهم أعماله في مجال الفلسفة الإسلامية التي دافع فيها عن إحدى افتراضاته الأثيرة لديه، ويتعلق الأمر عنده بما أفرغه من جُهْد في تأسيس أصول الفكر الفلسفي الإسلامي بالأندلس، المُتمثّلة فيما خلّفه ابن مَسَرّة ومدرسته من تُراث خاص في هذا المِضْمار[22] وبعبارة أخرى، يتعلّق الأمر بنشأة القول الفلسفي بالأندلس نتيجة انتقال الفلسفة اليونانية إليها عبر الفكر الإسلامي المشرقي، وهو الافتراض ذاته الذي سبق أن تناول أجزاء منه في بعض أبحاثه السابقة، والذي سيستعيده ـ

= Sarco monte، وإشرافه على فهرسة المخطُوطات العربية والألْخميادية لشُعبة العربية في مركز الأبحاث التاريخية المذكور.

Asín Palacios. M, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. Noticia y extractos por los alumnos de la Sección de Arabe bajo la directión de J. Ribera y Tarrago....., Madrid, 1912.

(21) Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

وفي 23 من حزيران/يونيو سنة 1943 تحمَّل أسين بلاثيوس مَسؤُولية إدارة هذه الأكاديمية بعد إلحاح زُملائه الأكاديميين عليه في قبول هذا المنصب.

ويتذكر غونثالث بالنثيا هذا اليوم بكل فخر واعتزاز في معرض مُقارنته بين هذا الحدَث وحدَثي التحاق كلّ من فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا بالأكاديمية الملكية الإسبانية؛ حيث شكَّل يوم انضمام أستاذه أسين بلاثيوس إلى أولى هاتين الأكاديميتين في الأربعين من عمره عُرْساً كبيراً لعائلة المُستشرقين بإسبانيا. ولا غَرْو في ذلك، فالواقع أن ظن هذه العائلة لم يَخِبْ في ابنها البارّ؛ فبعد فَراغه من تقديمه لمجهُوده العلمي المذكور تأكد لجميع الحاضرين أنه يَستحقّ كُرسيه في هذه الأكاديمية، بل ويُشرِّفه كذلك.

(22) Asín Palacios. M, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosfía hispano-musulmana*. Discurso leído en el acto de su receptión en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1914.

بأشكال أخرى ـ في بعض دِراساته التي احتاج فيها إلى تَناوُل تأثير ابن مَسَرّة ومَدْرسته في بعض فلاسفة الأندلس وإسبانيا وصُوفيّتهما من المُسلمين والنَّصارى(23)

1 ـ 3 ـ 2. ولم تَمضِ إلا سنة واحدة حتى رُشِّح أسين بلاثيوس للأكاديمية الملكية للغة الإسبانية، وقد حارَ في البحث عن الموضوع المُناسب لتقديمه يوم استقباله العلمي في هذه الأكاديمية، غير أن هذه الحَيْرة لم تَدُمْ طويلاً؛ فسرعان ما هَدَتْه مُثابرته على أبحاثه ومُتابعته لها باستمرار إلى تشقيق إشكال يليق بهذه المُناسبة من جُملة إشكالاته الفرعية في بحثه المذكور حول ابن مَسَرّة، ويتعلق الأمر ببحثه في المصادر الإسلامية للكوميديا الإلٰهية المعروفة La Divina Comedia. لقد افترض أسين بلاثيوس بأن «دانتي أليغييري» Dante Alighiere صاحب هذا العمل قد استند فيه على التَصوُّرات الإسلامية الصِّرْفة لمسألة المَعاد والمِعْراج الإسلاميين، التي تَعود إلى جُملة مما تداوله المُسلمون من مُعتقدات وأساطير في هذا المِضْمار، وكذا إلى ما جاء في الشأن نفسه عند ابن عربي المُرْسي(24) وبالنظر إلى طبيعة هذا الموضوع في ذاته، وأهمّيّته للعالم الفسيح للأدب المُقارن، وبالنظر كذلك إلى ما بَرْهن عليه أسين في هذا الجانب من قُدرة على استقصاء النُّصوص والأفكار ونَقْدها عبر تَتبُّع منشئها وتطوراتها وتأثيراتها وتأثراتها، وعلى مُقارنتها ببعضها، ودراسة مَضامينها ومُحتوياتها، واستنتاج ما يُمكن أن يُستنتج من ذلك، والاستماتة في الدفاع عنه، فلقد شَكّل يوم 26

---

(23) سنعود بدورنا إلى مُعالجة هذا الافتراض في الفصل التالي لهذا الفَصْل، ويُمكن أن نستبق ذلك بالتنبيه على أن أسين بلاثيوس سيعودنا على رجوعه إلى افتراضاته وأُطروحاته في جُلّ أبحاثه، وهذا يَدلّ بصفة أساسية على قُدرته على تشقيق أبحاث مُختلفة من إشكال واحد وتفريعها عنه، ومَحْوَرتها حوله، ناهيك عما يَقتضيه ذلك من اتساع التكوين العلمي للرجل وصَلابته، ووضوح رُؤيته وشُموليتها. ويُمكن أن نُنبّه كذلك إلى أن مُستشرقنا قد دأب على العودة إلى بعض أبحاثه ليَشملها ببعض التصويبات والترميمات والتعديلات، ومنها هذا البحث حول ابن مَسَرّة الذي سيعود إليه مُبرهناً بذلك على جِدِّيّته في البحث العلمي، ومثابرته على ذلك، وكذا على إيمانه بنسبية المعرفة الإنسانية ونقصانها.

(24) Asín Palacios. Miguel. *La escatología Musulmana en la Divina Comedia.* Discurso leido en el acto de su recepción en la Real Academia Española, Madrid, 1919.

كانون الثاني/يناير سنة 1919 الذي ألقى فيه مُلَخَّصاً لبحثه هذا على مَسامع زُملائه الأكاديميين والباحثين والمُهتمّين، شَكَّل يوماً من أهم أيام الأكاديمية المَعْنيّة التي تَتحدّث عنه حَولياتها بكل اعتزاز. والواقع أن تقديم هذا البحث في هذه الأكاديمية على وجه الخُصوص قد زاد من شُهرته وأهمّيّته، ومن انتشاره وانتشار اسم صاحبه في أوروبا وأميركا. وفي ضوء ما سبق ذكره فلقد حَظِيَ هذا المَجهُود بعناية جَمٍّ غفيرٍ من الباحثين والدارسين على اختلاف اهتماماتهم وتَخَصُّصاتهم العلمية، وانقسموا في شأن أُطروحته إلى مُؤيّدين ورافضين[25].

1 ـ 3 ـ 3. وفي التاسع من شباط/فبراير سنة 1923 رُشِّح أسين بلاثيوس للأكاديمية الملكية للتاريخ، وبعد ما يُنيف قليلاً عن سنة واحدة، وتحديداً في الثامن عشر من أيار/مايو سنة 1924، التحق بها، مُقدّماً في حفل استقباله على مَسامع زُملائه من الأكاديميين مُلَخّصاً عن أهم عمل له خَصَّ به ابن حَزْم القُرْطُبي[26]، ويتعلق الأمر بكتابه عن الحياة الشخصية والعلمية لابن حَزْم. والحق أن أهمّيّة هذا العمل لأسين بلاثيوس لا تَقِلّ عن أهمّيّة ما ذكرناه له من مُؤلّفات؛ فلقد تَناول فيه نبض التاريخ العام للأندلس أو لإسبانيا بالنسبة إليه من خلال الحياة العامّة لابن حَزْم وهو يُراقب سقوط الخلافة الأموية وانْهِيارها، كما تَناول فيه كذلك مُختلف مُؤلّفات ابن حَزْم، في الفِقْه، والحب، والشعر، والكلام، والتاريخ، ناهيك عن تَرجمته لكتاب **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**، وتَفصيله القول في مُحتوياته ومَضامينه في تاريخ المُعتقدات والأفكار الدينية لدى المُسلمين وغيرهم.

---

(25) من هؤلاء الرافضين لهذه الأُطروحة المُستشرق الفرنسي المعروف لويس ماسينيون.
Massignon. L, «Les recherhes d'Asin Palacios sur Dante; le problème des influances musulmane sur la Chrétienté médieval et les lois de la limitation littéraire», *Opera minora,* I, Beirut, 1963, 23-58.
والحق أن لويس ماسينيون قد وُفِّق في نقده عندما جعله يَنصبُّ على المَنهجية التي اتّبعها أسين بلاثيوس في إنتاج هذه الأُطروحة.

(26) ستنشر هذه الأكاديمية لأسين بلاثيوس هذا العمل في خمسة أجزاء، وعلى مدى خمس سنوات.
Aśin Palacios. Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Publicaciones de la Real Academia de la Historia, Madrid, T.I. 1927. T.II. 1929. T.VI, 1929. T.V, 1932.

1 ـ 3 ـ 4. وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنه بالإضافة إلى هذه الأكاديميات الإسبانية، فإن كثيراً من الأكاديميات والهيئات العلمية العالمية الأخرى قد فتحت لأسين بلاثيوس باب العُضويّة، تقديراً لما بذله من مَجهُودات علمية مَرْمُوقة، وتشجيعاً له كذلك على مُواصلتها، ويُمكن أن نذكر من بينها: الجمعية الإسبانية لأميركا، والأكاديمية الملكية لوتنشبادن الهُولندية، والجمعية الدولية لتاريخ العلوم، والجمعية الملكية الآسيوية بلندن، والجمعية الآسيوية بباريس، ومجمع اللغة العربية بدمشق(27).

2 ـ وبجانب هذا النشاط الاستشراقي الذي توزع على هذه المعاهد والمدارس والهيئات والمُؤسّسات الاستشراقية والعلمية، زوَّد أسين بلاثيوس المكتبة الاستشراقية الإسبانية والعالمية بكم هائل من الأبحاث والدراسات(28)، وقد أحصى له خواكين لومبا في جرده البيبليوغرافي الذي خَصّه به، تسعة ومائة من العناوين التي طُبعت له ونُشرت في حياته، بالإضافة إلى أربعة وعشرين عنواناً آخر نُشرت له بعد وفاته(29) ولقد طالت هذه العناوين العديدة مجالات بحث مُتعدّدة ودراسات مُختلفة، غير أنه وبالرغم من ذلك يُمكن أن نُصنِّف غالبتيها العظمى بالنظر إلى طبيعة الموضوع المبحوث فيه، وإلى الأُطروحة التي تروم الدفاع عنها، وإلى المنهج الذي تَوسَّلت به لإنجاز كلّ ذلك. ولعلَّه يجمل بنا ـ قبل ذلك ـ أن نُشير على الأقلّ إلى بعض مُؤلَّفاته التي لن نُعنَى بها في هذا

---

(27) Hispanic Society of America.
Koninklijke Akademie van Wetenschappen de Amesterdam.
Comité International d'Histoire des Sciences.
Royal Asiatic Society de Londres.
Sociéte Asiatique de Paris.
González Palencia. Angel, *op.cit,* 29.

(28) غنيٌّ عن البيان أن كتب أسين بلاثيوس ومقالاته تُعدّ كذلك من أهم القِطَع المؤسّسة للمكتبة الإنسانية العالمية.

(29) يشمل هذا الرقم كذلك ما أُعيد طبعه لأسين بلاثيوس، وما تُرجم له من عناوين، إلى حدود سنة 1990، وفي ذلك ما يُعبِّر عن الأهمّيّة البالغة التي ما فتىء يحتلها الرجل وتراثه الكتابي في مجال البحث والدرس العلميين.

التصنيف، ولن نُدرجها فيه؛ إمّا لأن مَوْضوعاتها لم تكن بالمَوْضوعات الأثيرة لديه، أو لأنها رامَت تحقيق أهداف وأطاريح أخرى، ولذا فضّلنا من جِهتنا عدم الخَوْض فيها في هذا الكتاب.

2 ـ 1 ـ 1. ومن هذا النوع الأخير، يُمكن أن نَذكر تلك العناوين التي خَصَّ بها الموضوع المُوريسكي؛ حيث اهتمّ أسين بلاثيوس بهذا الموضوع في فَجْر حياته العلمية، ويُشكّل أوّل عنوان له فيه العنوان السابع من بيبليوغرافيته العامّة، الذي نَشَره في السَّنَة الثالثة من بداية نشره لأعماله. ولا غَرْو في ذلك، فما كان لمُستشرقنا أن لا يُشارك في الحَساسية العلمية والوجودية لعصره، أو أن يَتخلَّف عنها[30]، ولذلك أدلى بدَلْوه في هذا المجال، ونَشر في العدد الثالث لمجلة «أَراغون»، سنة 1902 مقالتين اثنتين، أولاهما حول المُشْكِل المُوريسكي، وثانيتهما حول الوثائق المُزدوجة اللغة (أي بالعربية والإسبانية) في أرشيف كاتيدرائية «توديلا»[31] وتابع اهتمامه بهذا المجال المُوريسكي، حيث نشر في سنة 1909 النص العربي لمُجادلة مُحَمَّد القيسي للنَّصارى، وترجمه إلى الإسبانية، ودرسه في مُقدّمة وهوامش وتعليقات مُستفيضة[32]، كما نشر في السنة نفسها ضمن أمشاج هارتفيغ ديرنبورغ Hartwig Derenbourg دراسة مُستفيضة لمُجادلة مُوريسكية لليهود[33]، حَلَّل فيها أهم مَوْضوعات هذه المُجادلة، وأشار فيها إلى السياق التاريخي لإنتاجها في «وَشَقة» بمَمْلكة أَراغون خلال النصف

(30) لقد لمسنا في مواضع سابقة من هذا الكتاب اهتمام أسلاف أسين بلاثيوس منذ أنطونيو كوندي بالموضوع المُوريسكي، ويكفي أن نُشير إلى أن هذا الموضوع قد استقطب كثيراً من زُملاء أسين بلاثيوس؛ بحيث شَكَّل لهم ولمرحلتهم قُطْب جاذبية لا يُقاوم.

(31) Asín Palacios. Miguel, «Problema morisco», *Revista de Aragón,* III, 1902.

Asín Palacios. Miguel, «Documentos bilingues del archivo de la catedral de Tudela», *Revista de Aragón,* III, 1902, 324-325. 406-409.

(32) Asín Palacios. Miguel, «La polémica anticristiana de Mohamed el Caisi», *Revue Hispanique,* T.XXI, N. 89, New York The Hispanic Society of america, Paris, 1990, 339-361.

(33) Asín Palacios. Miguel, «Un tratado morisco de polémica contra-los judios». *Extracto de Méllanges Hartwig Derenborug,* Reproducido en *Obras escogidas,* T.II-III, Madrid, 1948, 247-273.

الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي، كما ذَيَّلها بنَشْره للنص العربي الأصلي لمُقدّمتها وخاتِمتها. والظاهر أن أسين بلاثيوس قد وَدَّع العالم المُوريسكي[34]، أو على الأقل، أنه لم يَعُدْ يَنشر فيه بعد سنة 1924، تاريخ نشره لِدراسته للأصل العربي الذي افترضه للرواية المُوريسكية التي تحمل عنوان: حَمام زِرْياب[35]

2 ـ 1 ـ 2. وبالإضافة إلى هذا الموضوع المُوريسكي وضع أسين بلاثيوس طائفة من العناوين الأخرى في اللغة العربية، وفي مَوْضوعات مُتَفرِّقة[36] ويُعَدُّ

---

(34) Asín Palacios. Miguel, «El original árabe de la novela aljamiada El Baño de Zarieb», *Homenage a Menéndez Pidal,* Vol. I, Madrid, 1924, 377-388. Reproducido en *Obras escogidas,* T.II-III, Madrid, 1948, 275-293.

وغنيٌّ عن البيان أن ما أشرنا إليه في الهامش 11 بخُصوص إشراف أسين بلاثيوس رفقة أستاذه ريبيرا على إعداد بعض طلبتهما لقوائم المخطُوطات العربية والألْخميادية لمكتبة «لاخُونتا» بمدريد Biblioteca de la Junta de Madrid، يُدرج كذلك ضمن اهتماماته بالموضوع المُوريسكي.

(35) Asín Palacios. Miguel, «El original árabe de la novela aljamiada El Baño de Zarieb», *Homenage a Menéndez Pidal,* Vol. I, Madrid, 1924, 377-388. Reproducido en *Obras escogidas,* T. II-III, Madrid, 1948, 275-293.

(36) ومنها: موضوع عن أصول الثورة المُوَحِّديّة وخَصائصها، وموضوع عن وضعية الدراسات العربية في إسبانيا، وموضوع عن كتاب الحيوان للجاحظ، وموضوع أسماء المَواقع العربية في إسبانيا (الطوبونيميا Toponímia)، بالإضافة إلى تعريف بالمخطُوطات العربية المحفوظة بدير الجبل المقدس بغَرْناطة... إلخ.

Asín Palacios. Miguel, «Origen y carácter de la revolución almohade», *Revista de Argón,* V.T.I, 1940, 498-506. Reproducido en *Obras escogidas*, II, III, 1948, 1-12.

Asín Palacios. Miguel, «L'enseignement de l'arabe en Espagne», *Revue africaine,* Nº 293, 2ieme trim. Alger, 1914, 183-192. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948, 112-123.

Asín Palacios. Miguel, El «Libro de los Animals» de Jâhiz, *Isis,* No. 34, XIV, Bruges, 1930, 20-54. Reproducido en *Obras escogidas,* II, III, 1948, 29-70.

Asín Palacios. Miguel, *Contribución a la toponímia árabe de España,* Publicationes de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie B, N Madrid, 1940.

وقد أُعيد نشر هذا الكتاب في السنة التالية، عن الدار نفسها.

Asín Palacios. Miguel, *Contributción a la toponímia árabe de España,* 2. ed. Publicationes de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie B, No 4, =

كتابه في اللغة العربية الفُصحى وفي نَحْوها من أهم ما كُتِب في هذا الموضوع في إسبانيا في عصره. ولا غَرْوَ في ذلك، فلقد جَمع مُستشرقنا مادة هذا الكتاب مما كان يَستخدمه في تدريس اللغة العربية لطلبته[37]، كما رام به كذلك تزويد الجامعة الإسبانية بمُؤلَّف ـ صلب ومُلائم في الوقت نفسه ـ لتعليم هذه اللغة في أقسامها[38] ومن عناوينه في الموضوع اللغوي كذلك، تلك التي اهتمّ فيها بتاريخ بعض المُفْردات العربية، ومنها ما نَشره ضمن منشورات الأكاديمية الملكية للغة الإسبانية، ومنها ما نُشر له في مجلة «الأندلس»[39]

2 ـ 2. وإلى جانب هذه المُؤلّفات التي تناوَلت مَوْضوعات مُتَفرِّقة، ترك أسين بلاثيوس للمكتبة الاستشراقية وللمكتبة الإنسانية تُراثاً زاخِراً من مُؤلَّفات أخرى اهتمّ فيها بصِفة خاصّة بطرح أهمّ افتراضاته، والدفاع عن أهمّ أُطروحاته،

= Madrid, 1940.

Asín Palacios. Miguel, «Noticias de los manuscritos árabes del sacro-Monte de Granada» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* T.1, fase. 4, Granada, 1912, 249-278. Reproducido en *Obras escogidas*, II, III, 1948, 71-111.

(37) سبق أن أشرنا إلى الأهمّيّة البالغة التي كان يوليها أسين بلاثيوس للعملية التعليمية.

(38) طُبع هذا الكتاب أول مرة بالشرق العربي بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت، ثم طُبع مرّة أخرى بمدريد، قبل أن تتوالى طبعاته شاهدةً بذلك على أهمّيّته في تعليم اللغة العربية بالجامعة الإسبانية. ولا يَفُوتنا أن نُشير كذلك إلى أن وضع مثل هذا المؤلّف يُعَبِّر كذلك عن عادة استشراقية مُتأصِّلة لدى مُستشرقي إسبانيا الذين تناولناهم في الفصل السابق.

Asín Palacios. Miguel, *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática,* Beirut, 1936.

Asín Palacios. Miguel, *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática,* Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1939.

(39) Asín Palacios. Meguil, «Etimologias: Galadrufa; 88 !Ala!; !guay!; !ojala!; ! ole!; !tuf!»; Reproducido en *Obras escogidas,* I, 1946, 463-473.

Asín Palaciso. Miguel, «Etimologías», *Al-Andalus,* VI. 1936-39, 451-462. Reproducido en *Obras escogidas,* II, III, 1948, 473-484.

Asín Palacios. Miguel, «Etimologías», *Al-Andalus,* VI, 1942, 477-478.

Asín PAlacios. Miguel, «Enmiendas a las etimologías árabes del «Diccionario de la lengua» de la Real Academia Española», *Al-Andalus,* IX, 1944-9-41.

والواقع أنه يُمكن أن نجمع كلّ تلك الافتراضات وهذه الأُطروحات في أُطروحة مركزية واحدة، تَمَحورت حولها جميع هذه المُؤلَّفات. ذلكم من جِهة، ومن جِهة ثانية فإن مسألة تصنيف هذه المُؤلّفات لتيسير مُعالجتها تطرح بدورها صُعوبات ترجع في مُعظمها إلى كثرتها، وإلى تَعدُّد مَوْضوعاتها واختلافها، على الرَّغم من وحدة إشكالها، ومع ذلك فإنه يُمكن أن نُصنِّفها في أربعة أقسام: قسم يَضُمّ جميع العناوين التي وضعها أسين بلاثيوس لدراسة مجموعة من أعلام الفكر الإسلامي، وقسم يُمكن أن نُدرِج فيه جميع الدراسات التي اهتمّ فيها بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام من الفكر الإسلامي العام، وقسم يُمكن أن يَضُمّ جميع العناوين التي وضعها في التصوف الإسلامي، وقسم عُني فيه بمُعالجة العلاقات الثقافية المُختلفة التي جمعت بين الإسلام والنَّصرانية[40].

2 ـ 2 ـ 1. ففيما يَرجع إلى أول هذه الأقسام، فالواقع أن أسين بلاثيوس قد بدأ حياته العلمية بدراسة عَلَم من أعلام الفكر الإسلامي خصَّه ببحث لنيل الدكتوراه في جامعة مدريد، ونقصد بذلك أُطروحته الأكاديمية التي أَنجزها في موضوع عن علم الكلام والأخلاق والتصوف عند الغزالي[41]، كما أنه قد جعل من موضوع أول عمل عِلميّ نُشر له مُنْطَلَقاً لدراسة عَلَم آخر من أعلام الفكر المذكور، ونقصد بذلك دراسته لابن عربي المُرْسِيّ التي نشرها في 1899. ولم يَنقطع أبداً اهتمامه بأبي حامد الغزالي، ولا بمُحيي الدين بن عربي[42]؛ حيث عاد إلى كليهما في بعض مراحل حياته، بل لقد جعل مِنهما مَطِيّةً للتعبير عن أُطروحته المركزية في علاقة الإسلام والفكر الإسلامي بالنَّصرانية والفكر النَّصراني، والدفاع عنها. وقد وضع في أولهما مقالات عديدة تناول فيها جوانب

---

(40) لا بد من التنبيه في هذا المِضْمار على أن اهتمام أسين بلاثيوس بالعلاقات الثقافية بين الإسلام والنَّصرانية، إذْ تعبِّر عنه بصفة مباشرة مَجموعة مَخْصوصة مما خلّفه من عناوينه العديدة، فإنه يثوي كذلك خَلْفَ جميع دراساته للإسلام والفكر الإسلامي، ويبسط هَيْمنته عليها، ليُشكّل بذلك منطلقها وهدفها في الوقت نفسه.

(41) Asín Palacios. Miguel, *Algazel: Dogmática, Moral y Ascética, Coleción de Estudios árabes,* VI, (Estudios filosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

(42) Asín Palacios. Miguel, «Mohidin», *Homenaje a Menéndez Pelayo en el anño vigésimo de su profesorado, Estudios de erudición Española*, II, Madrid, 1899, 217-256.

دالّة مما تركه من مُؤلّفات في الكلام والتصوف والتربية وأصول الفقه. . . الخ[43]، كما خصَّه كذلك بكتاب ضخم - مُكَوَّن من خمس وأربعين وثمانمائة وألف صفحة، في أربعة أجزاء - دافع فيه عن أُطروحته في البُعْد النَّصراني لتَصوُّف أبي حامد الغزالي بصفة خاصّة، وللتصوف الإسلامي بصفة عامّة[44] وكذلك الشأن في ثانيهما، فلقد حَظِيَ عنده باهتمام بالغ تَجَسَّد في كَثْرة المقالات التي كتبها عن شخصه ومُؤلّفاته وأفكاره الصُّوفيّة[45]، مثلما تَجَسَّد كذلك في نشره له

(43) Asín Palacios, Miguel, «Psicología de la creencia según Algazel», *Revista de Aragón,* III, 1902, 51-65. 116-120. 184-194. 296-301. y 358-392.

Asín Palacios. Miguel, «Sens du mot «Tehafot» dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes, Trad. par j.Robert, *Revue Africaine,* N et 262, Alger, 1906, 185-203-. Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, *op.cit,* 217-243.

Asín Palacios. Miguel, «La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi)», *Cultura Española,* I, Madrid, 1906, 209-235.

Asín Palacios. Miguel, «La mystique d'Al-Gazali», *Méllanges de la Faculté Orientale,* VII, Beyrouth, 1914, 67-104.

Asín Palacios. Miguel, *Un compendio musulmán de pedagogía: el «Libro de la introducción a las ciencias de Algazel»,* Zaragoza, 1924.

Asín Palacios. Miguel, «Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostasfa), Tirada aparte del *Anuario de Historia del Derecho Español,* T.II, 19255.

Asín Palacios. Miguel, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel.* Traducción Española, Publicación del Instituto Valenia de Don Juan, Madrid, 1929.

(44) Asín Palacios. Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.I. Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A, Nº2 Madrid, 1934. Asín Palacios. Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.II. Publicaciones de las esuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, Nº2 Madrid 1935.

Asín Palacios. Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.III. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid Granada. Serie, A, Nº2 Madrid, 1936.

Asín Palacios. Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.IV. Publicaciones de las escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A, Nº2, Madrid, 1941.

(45) Asín Palacios. Miguel, «La Psicología según Mohidin Abenarabi», *Actes du XIV Congrès Intrenational des Orientalistes,* T. III, Paris, 1906, 79-191. =

رسالة القدس[46]، وفي تخصيصه كذلك مُؤلَّفاً ضخماً دافع فيه كذلك عن تبادل التأثير والتأثر بين التصوّف الإسلامي والتصوّف النَّصراني[47]

وإلى جانب كلّ من الغزالي والكبريت الأحمر اهتمّ أسين بلاثيوس أيضاً

= Asín Palacios. Miguel, «El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), I Autobiografía cronológica», *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1925, 96-173.

Asín Palacios. Miguel, «El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), II, Noticias Autobiografía de su «Risalat Al-Cods», *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1925, 512-611.

Asín Palacios. Miguel, «El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), III, Caracteres generales du su sistema», *B.R.A.H.T.* LXXXVIII, Madrif, 1926, 528-637.

Asín Palacios. Miguel, «El místico murciano Abenarabi. (Monografías y documentos), IV, Su teología y sitema del Cosmos, *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1928, 654-751.

Asín Palacios. Miguel, «de la mystique d'abenarabi. Les états et demeures et les charismes», *Revue d'Ascétique et de Mystique,* T.XII, Toulous, 1931, 29-43.

Asín Palacios. Miguel, *Ibn Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds (Bibliografías).* Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie B, N.5, Madrid, 1939.

(46) Asín Palacios. Miguel, *Ibn Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds (Bibliografías).* Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Serie B, N.5, Madrid, 1939.

Asín Palacios. Miguel, *Vides de Santones andaluces. «La epístola de Santidad» de Ibn Arabi de Murcia.* Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1933.

وقد طُبع هذا الكتاب مرّة أخرى.

Asín Palacios. Miguel, *Vidas de Santones andaluces. «La epístola de la Santidad» de Ibn Arabi de Murcia.* Madrid, 1981.

(47) Asín Palacios. Miguel, *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.

وقد تُرجمت مُقدّمة هذا الكتاب إلى الفرنسية لتضمنها الأُطروحة المركزية.

Asín Palacios. Miguel, *L'Islam christianizé; caractères de la spiritualité d'Ibn Arabi,* Traductión del Padre Barda, Maroc catholique, 1935-1936.

وقد أُعيد طبع هذا الكتاب نظراً لأهمّيّته، ودليلاً كذلك على مدى تَجَذُّر أُطروحاته في إسبانيا والغرب النَّصراني، وهَيْمنتها عليهما.

Asín Palacios. Miguel, *El Islam critianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1981.

بِثُلّة من الأَعلام الإسلامية الأندلسية الأخرى، ويأتي في مُقدّمتهم أبو بكر بن الصائغ بن باجه؛ حيث عرَّف به وبجوانب من فلسفته في مَقالة مُتقدّمة له بعنوان: «الفيلسوف السَّرَقُسْطي ابن باجَه»[48] وبالنظر إلى كونه لم يستطع أن يَستخدم مُؤلّفات ابن باجه، واكتفى بالرجوع فقط إلى ابن رُشْد وابن خَلّكان وابن أبي أُصَيْبِعة وآخرين للحديث عنه، ولكونه ـ كما أشرنا سابقاً ـ دأب على العودة إلى جُلّ مَوْضوعاته ليُتابع البحث فيها ويُجدّدها بدراسات وأبحاث أخرى[49]، فلقد استعاد اهتمامه بأبي بكر في مراحل تالية من حياته العلمية، وتَمثَّل ذلك في تَرْجمته ودِراسته لما توافر له هذه المرة من مَخْطُوطات مُؤلَّفات هذا المُفكّر العزيز عليه[50]، والمقصود بذلك ترجمته ودراسته لكتاب **النبات**[51]، ولرسالة **اتصال العقل بالإنسان**[52]،

(48) نشرها في عددين مُتَتَالِيَيْن من مجلة «أَراغون».

Asín Palacios. Miguel, «El filósofo zaragozano Avempace», *Revista de Aragón,* I, 1900, 193-97. 234-38. 278-81. 338-40, II, 1901, 241-46-301-303. 348-350.

(49) كما أنه يَكمن في هذا الأمر دليل على جِدّية مُستشرقنا وصَرامته العلميتين، فإنه كان يرى مع ذلك ضرورة أن ينشر الباحث كلّ ما يَتمكّن من إنجازه، بِغَضّ النظر عن مدى اكتماله أو نُقصانه، ما دام أنه سيعود إليه لصقله وتتميمه، ولم يكن يشترط في ذلك غير التَّحلّي بمجموعة من المَعايير والمبادىء، من نُكران للذات، وإخلاص في العمل، والتزام لأقصى درجات الصرامة العلمية، والصدق في كلّ ذلك.

ذلكم هو ما يَتَّضح من نَصائح كان ينصح بها قريبه «خايمي أوليفر أسين» Jaime Oliver Asín حسب شهادة ابنة هذا الأخير المُستشرقة الإسبانية المُعاصرة: دولوريس أوليفر Dolores Oliver.

Lomba. Joaquín, «Don Miguel Asín Palacios», *op.cit,* 136.

(50) عزيزٌ عليه، بالنظر إلى انتسابه إلى سَرَقُسْطة التي يَنتسب إليها أسين بلاثيوس نفسه، وانتسابه إلى الأندلس التي يَحتفي بها مُستشرقنا من خلال بحثه فيه ودراسته له، ولمن سنَذْكر لاحقاً من الأعلام الأندلسية كذلك. والواقع أن أسين بلاثيوس يصدر في هذا الاحتفاء عن هاجس وطني صِرْف اقتضته منه ضرورة المُفاخرة على أوروبا بإبراز الأفضال التاريخية والعلمية الإسبانية عليها.

أما المَخْطُوطات التي تَوافرت له في هذا المِضْمار فهي التي كانت مَحْفُوظة في خزانتي: «أكسفورد» و«برلين»، وهي معروفة اليوم ومشهورة.

(51) Asín Palacios. Miguel, «Avempace botánico», *Al-Andalus,* V. 1940, 255-99.

(52) Asín Palacios. Miguel, «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», *Al-Andalus,* VII. 1942, 1-47.

ولرسالة **الوَداع**(53)، ولكتاب **تَدْبير المُتوحِّد**(54) أما ابن حَزْم فلقد رأى فيه مُستشرقنا «واحداً من أهم مُفكّري إسبانيا الإسلامية [. . .] ومُؤرِّخاً وشاعراً وأديباً وفقيهاً ومُتكلِّماً وشارحاً ومُجادلاً وميتافيزيقياً، ومُؤلّفاً في المنطق والأخلاق والسياسة»(55)؛ لذلك أولاه اهتماماً بالغاً بحيث عمد إلى اقتسام اكتشافه له مع قُرّائه وزُملائه المُستشرقين؛ فعرَّف به في دراسات عديدة، ودرس مُؤلّفاته، وترجم بعضاً منها. والواقع أن اهتمامه هذا يعود إلى وقوفه على كتاب **طَوْق الحَمامة** خلال رحلة قام بها في سنة 1907 إلى لَيْدن بهُولندا، ومن ثمَّ دراسته لهذا الكتاب(56)، وبعد سنتين من ذلك أخذ يَنشر بصفة مُتَتالية مَجْهُوداته المذكورة، مُفتتحاً إياها بمقالته عن منظور ابن حَزْم للوضعية الدينية لإسبانيا الإسلامية(57)، وتَرجمته بعد ذلك كتابه عن **الأخلاق والسِّيَر**(58) وبعد

(53) Asín Palacios. Miguel. «La «Carta del Adios» de Avempace», *Al-Andalus,* VIII, 1943, 1-87.

(54) Asín Palacios. Miguel, *El régimen del solitario por Avempace,* Ed. y trad. de..... Publicationes de las Escuelas de Arabes de Madrid y Granada, Madrid y Granada, 1946.

ولقد بَرْهن أسين بلاثيوس في نشره لهذا الكتاب وتَرجمته على قُدرته على تحقيق مثل هذا النص، الذي حال الموت بينه وبين إنجازه؛ حيث بَيَّن كيف أن النص الذي أضافه مونك Munk إلى هذا الكتاب ـ عند تَرْجمته ـ لتتميمه، هو لأبي نصر الفارابي وليس لابن باجه. كما عمل بدوره على ترميم هذا الكتاب (**تَدْبير المُتوحِّد**)، في ضوء ما جاء عنده في رِسالة **الوداع**، ورِسالة **اتصال العقل بالإنسان**.

Lomba. Joaquín, «Don Miguel Asín Palcios», *op. cit,* 148.

(55) «Uno de los más fecundos polígrafos y originales pensadores de la España mususlmana [...] Historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo, exegesta, moralista, lógico, escritor de política, psicólogo, polemista y metafísico,...».

Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* T.I, Publicación de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1927, 5.

(56) الجدير بالذكر أن أسين بلاثيوس لم يكن يُحِبّ السفر، وكان يَتفاداه ما أمكن له ذلك، ليتفرغ بصفة تامة إلى أبحاثه ودراساته، وتدريسه بالجامعة الإسبانية.

Lomba. Joaquín, *«Don Miguel Asín Palcios», op. cit,* 136.

(57) Asín Palacios, Miguel, «La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y las sectas», *Cultura Española,* V. 1907, 297-310.

(58) Asín Palacios, Miguel, *Los caracteres y la conucta. Tratado de moral práctica por* =

تقديمه لخطاب استقباله في الأكاديمية الملكية للتاريخ، الذي خَصَّصه لدراسة تاريخ ابن حَزْم للأفكار الدينية، بوصفه أول مُؤرّخ لمثل هذه الأفكار[59]، شرع في نشر أهم عمل له حول ابن حَزْم مُتمثلاً في دراسته المستفيضة لكتاب الفِصَل وترجمته[60].

وإلى جانب هذه الأعلام التي حظيت بهذا الكَمّ الهائل من أبحاث أسين بلاثيوس ودراساته، اهتمّ كذلك بطائفة أخرى من الأعلام الأندلسية، ويُمكن أن نذكر له في هذا المِضْمار بحثه في «أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية» الذي عمل فيه على إعادة تأسيس بواكير القول الفلسفي في هذه الجِهة، مُمَثَّلَةً في ابن مَسَرّة ومدرسته بالأندلس. والحق أن مُستشرقنا قد بذل في هذا التأسيس جُهْداً ملحوظاً بَرْهَن فيه على قدراته الفيلولوجية الهائلة في إنجازه لهذه العملية[61] كما يُمكن أن نذكر له أيضاً اهتمامه بابن طُمْلُوس، فلقد عَرَّف به وبكتابه

= *Abenházam de Córdoba*. Traducción Española par..... Publicación del centro de estudios Históricos, Madrid, 1916.

(59) Asín Palacios, Miguel, *El Cordobéa Abenházam, Primer historiador de las ideas religiosas*. Discurso leido ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de......, el 18 de mayo de 1924, Madrid, 1924.

(60) صدرت هذه الدراسة والترجمة ضمن منشورات الأكاديمية الملكية للتاريخ في خمسة أجزاء، فيما بين سنة 1927 وسنة 1932.

Asín Palacios, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.I, Madrid, 1927. T.II, Madrid, 1928. T.III, Madrid, 1929. T.IV, Madrid, 1929. T.V, Madrid, 1932.

وقبل إصداره لهذا العمل الضخم أصدر أسين بلاثيوس، مقالة بالفرنسية عن علم الكلام عند هذا المُفكر.

Asín Palacios, Miguel, «La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoube», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1930, 51-62.

(61) Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela. op.cit.*

والجدير بالذكر، أنه بالنظر إلى أهمّيّة هذا الكتاب التي احتفظ بها على الرغم من ظهور الكتب الأصلية لابن مَسَرّة التي لم يَكُنْ أسين بلاثيوس ليستطيع أن يَستخدمها، لكونها كانت تُعَدّ مَفقودة في زمانه، فلقد تُرجم في سنة 1987 إلى الإنكليزية، ونُشر بها، كما تُرجم من قبل إلى العربية، ولم يُنشر بعد. ولقد وقفنا على هذه الترجمة الأخيرة، وطمعنا في استخدامها، غير أنه بعد فَحْصنا لها تَبدَّد أملنا فيها، لكَوْنها لم تُوفّق دائماً في نقل مَضامين النصّ الأصلي. =

في المنطق[62]، قبل أن يَنشر النَّصَّ العربي لهذا الكتاب ويَنقله إلى الإسبانية[63] كما يتعيَّن أن نُسجِّل له كذلك الاهتمام الذي أولاه لابن العَرِيف؛ بحيث عرَّف به وبكتابه مَحاسِن المَجالس ضمن مَنشورات جامعة مدريد[64]، قبل أن ينشر النص العربي لهذا الكتاب، ويَدرسه ويترجمه إلى الإسبانية[65].

2 ـ 2 ـ 2. وفيما يعود إلى ثاني تلك الأقسام؛ أي ذلك الذي يُمكن أن نُدرج فيه اهتمامات أسين بلاثيوس بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام، فالواقع أن ما خلَّفه بصفة مُباشرة في هذه المَوْضوعات لا يُعَدّ كثيراً بالنظر إلى ما تركه في التصوف مثلاً، غير أن ذلك لا يَعني بأنه لم يُضَمِّن أغلب عَناوينه في هذا

= Douglas. E. M y Yoder. H.W, *The Mystical Philosophiy of Ibn Masrra and his Flowers,* Trad, inglesa de........, Leiden, 1987.

أشهبر. م. ع، ابن مَسَرّة ومدرسته. **أصول الفلسفة الإسلامية بالأندلس**، ترجمة: فاس، 1983. نسخةٌ مَرْقُونةٌ ومحفوظةٌ في خزانة مكتبة الأب خ.م. بارخا الإسلامية بمدريد.

Biblioteca Islámica Félix Maria Pereja. Madrid.

(62) Asín Palacios, Miguel, «La logique de Ibn Tomloûs d'Alcira», Extracto de *La Revue tunisienne,* Tunez, 1909. Extracto de la conferencia dada bajo este título en Copenhagen, Congré International des Orientalistes, 1908, Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, *op.cit,* 153-162.

Asín Palacios, Miguel, *Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de Alcira.* Texto árabe y traducción Española, Publicación del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

(63) Asín Palacios, Miguel, *Introducción al arte de la Lógica, por Abentomlús de Alcira.* Texto árabe y traducción Española, Publicación del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

(64) Asín Palacios, Miguel, «El místico Abulabas Benlarif de Almería y su Mahasin Al-Machalis», *Boletín de la Universidad de Madrid,* Madrid, 1931. Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, *op.cit,* 219-242.

Asín Palacios, Miguel, *Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis,* Texto árabe, Trad. y Comentario por....., Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, T.III, Paris, 1933.

(65) Asín Palacios, Miguel, *Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis,* Texto árabe, Trad. y Comentario por....., Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, T.III, Paris, 1933.

الموضوع بعض تَناولاته وتَصوُّراته للفلسفة أو للمنطق، وبصفة خاصّة لعلم الكلام في الإسلام.

ففيما يرجع إلى الفلسفة الإسلامية، فلقد سبق أن ذكرنا له عناوين دالة على اهتمامه بهذا الموضوع في معرض ذكرنا لما خَصَّصه من أبحاث لكل من ابن باجه وابن مَسَرّة ضمن اهتمامه بالأعلام الأندلسية، وبقي أن نُشير إلى عنوان آخر له في نفس الموضوع تَناول فيه تأثر القديس «توما الأكويني» Santo Tomás de Aquino بفيلسوف قُرْطُبة ابن رُشْد، وأخذه منه بِناء نَسَقِه الفلسفي والكلامي[66] وفيما يَخُص عناية مُستشرقنا بالمنطق فالواقع أنه يَحتلّ في هذا المِضمار مكانة مُتميِّزة بين زُملائه من المُستشرقين، وغيرهم من دارسي تاريخ هذا العلم في الإسلام. لقد كان سَبّاقاً إلى التعريف بمنطق ابن طُمْلُوس، وكذلك إلى نشر كتابه وترجمته إلى الإسبانية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، أما اهتمامه بعلم الكلام في الإسلام فقد عبَّر عنه في أحد أبحاثه المُبكِّرة؛ ونقصد بذلك أُطروحته الجامعية التي عَالج فيها - من ضمن ما عَالجه - أصول المُعْتقدات الإسلامية عند الغزالي[67]، وإذْ لم يَنْفَكّ عن العودة إليه بين ثَنايا جُلّ أبحاثه الخاصّة بالتصوف والفلسفة، فلقد اسْتَرجعه بصفة خاصّة عند تَرْجمته وتقديمه لكتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** لأبي حامد الغزالي[68]، وكذلك الشأن عند دراسته لهذا العِلْم عند ابن حَزْم[69]

2 ـ 2 ـ 3. وفيما يرجع إلى القسم الخاص بدراسة التصوف الإسلامي، فالحق أنه هو القسم الذي استقطب أغلب مَجْهُودات أسين بلاثيوس، وخصَّه بجُلّ اهتماماته ومَجْهُوداته العلمية. ويُمكن أن نَستدلّ على ذلك بتلك القوائم

---

(66) Asín Palacios, Miguel, «El Averroismo teológico de Santo Tomas de Aquino», *Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado,* Zaragoza, 1904, 271-331. reproducido en *Huellas del Islam.* Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la cruz, Madrid, 1941, 12-71.

(67) Asín Palacios, Miguel, *Algacel: Dogmática, Moral y Ascética, op.cit.*

(68) Asín Palacios, Miguel, *El justo medio en la creencia, op.cit.*

(69) Asín Palacios, Miguel, *La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue, op.cit.*

الطويلة من العناوين التي خَصَّ بها كُلًّا من أبي حامد الغزالي ومُحيي الدين ابن عربي، التي ذكرناها له في معرض تناولنا لدراساته عن الأعلام الإسلامية[70] ولكَوْننا سنعود إلى تَناوله لهذا التصوف وللعلاقة التي نَسجها له مع نظيره التَصوّف النَّصراني في فصل خاص من هذا الكتاب، فلقد ارتأينا أن نكتفي الآن بهذه المُلاحظة في هذا الموضع.

2 ـ 2 ـ 4 ـ 1. ولا بُدَّ من التنبيه ـ مَرّة أُخرى ـ في مُستهلّ تناولنا للقسم الرابع من الأقسام التي صَنّفنا فيها مُؤلّفات أسين بلاثيوس، إلى أن اهتمامه بموضوع هذا القسم لم يَتَبَلْور عنده في طائفة مُحدّدة من مقالاته وكتبه فحسب، بل كذلك في جُلّ ما خلَّفه من أبحاث ودراسات. ولا غَرْوَ في ذلك، فلقد اتَّخذ مُستشرقنا من رَصْد مُختلف العلاقات الثقافية بين الإسلام والنَّصرانية والبحث فيها ودراستها، مَطِيّةً لتأسيس أُطروحته المركزية في الإسلام والفكر الإسلامي، وتسويغها والدفاع عنها، وهو إذْ يُعبِّر عن هذا الهاجس في غالبية مُؤلّفاته كما ذكرنا، فقد خصَّه بطائفة من أبحاثه ودراساته لا يُمكن أن نتلافى ذكرها، والتعريج كذلك على مضامين بعضها.

لقد افتَتَح أبحاثه في هذا الموضوع في فترة مُبكّرة من حياته العلمية، وذلك بدراسته لتأثير الفكر الفلسفي الإسلامي في نظيره النَّصراني، مُمَثَّلاً في تأثر القديس توما الأكويني بابن رُشْد في التوفيق بين العقل والدين[71] والحق أن أسين بلاثيوس أفرغ في هذا البحث جُهْداً مَلحوظاً في تَمثُّل هذا الإشكال عند ابن رُشْد، ومُقارنته بنظيره عند القديس المذكور، ليَخْلُص في مرحلة أولى إلى أن كلاً من هذين الفيلسوفَيْن المُتكلِّمَين قد اقتسما أفكاراً وأُطروحات ومناهج واحدة في هذا المِضْمار، وليُدافع عن ذلك بأدلّة نَصيّة عديدة اقتطفها من كُتُبهما المعروفة في هذا الصدد[72]، وبعد تأكيده هذه النتيجة، وبالنظر إلى الأسبقية

---

(70) كما يُمكن أن نَستدلّ على ذلك بطائفة من العناوين الأخرى التي سنعود إليها عند تناولنا لعلاقة التصوف الإسلامي بالتصوف النَّصراني عند أسين بلاثيوس.

(71) Asín Palacios, Miguel, «El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino», *op.cit.*

(72) *Ibid*, 42-49. =

الزمنية لابن رُشْد على توما الأكويني، افترض تأثر ثاني هذين المُفكِّرين بأولهما، بل أكَّد أخذه منه، ونقله لأفكاره ولِنَهْجِه نقلاً طالَ في كثير من الأحيان الكلمات والعبارات، والمعاني والمضامين كذلك(73) وحيث إنّ مُستشرقنا كان يُدرك تمام الإدراك مدى جِدّة طَرْحه هذا وجُرْأته في الوقت نفسه، فقد دافع عنه عبْر بَحثه عن القنوات المُفْترضة التي عَبَرَ من خلالها الفكر الرُّشْدي إلى توما الأكويني، ومن خلال إقصائه لجُمْلة من الافتراضات الأخرى التي تذهب إلى إمكانية نقل كُلّ من المُفكِّرَين المتكلِّمَين من مصادر واحدة أو مُشتركة(74) لقد انتقل الفكر الرشدي إلى توما الأكويني عبْر الطريق نفسه الذي انتقلت منه الثقافة الإسلامية إلى أوروبا خلال القرن الثالث عشر الميلادي؛ أي عبر قناة الترجمة، واستدل أسين بلاثيوس على هذا الأمر بما قَدَّمه ميغيل إسكوتو M.Escoto من تَرجمات لكُتُب فيلسوف قُرْطُبة(75)، كما ساق عليه دليلاً آخر يَكمن عنده فيما أسفر عنه مشروع «ريموندو دي بينيافورت» Raimondo de Peñafort من نتائج دالة في هذا المِضْمار. لقد كان لتأسيس مدارس تعليم اللغات الشرقية لغرض تكوين الدُّعاة إلى النَّصرانية والمُنصّرين ضمن هذا المشروع، أثرٌ بالغٌ في تَمَكُّن كثير من هَؤُلاء من اللغة العربية، والثقافة الإسلامية كذلك(76)، ومن بين أشهرهم في هذا المجال وأقواهم ريموندو مارتين

= ونقصد بكتبهما المعروفة في هذا الباب: **تهافت التهافت**، **وفصل المقال**، **والكشف عن مناهج الأدلة**، **والضميمة** لابن رُشْد. وكتب: *Suma contra gentiles* وSuma *theologica* و*Com in de Anima* لتوما الأكويني.

(73) «El pensamiento religioso de Averroes, estudiado en sí mismo, contrastado con el de los averroistas látinos y comparado con el de Santo Tomás, aparece, pues, análogo en un todo al de este último: analogía en la actitud o punto de vista general, analogía en las ideas y ejemplos, analogía, a veces, hasta en las palabras: tal es la conclusión que se impone al ispírito, tras de un examen atento de los pasajes paralelos que hemos insertado..».

(74) «por exclusión, pues, nos vemos reducidos a aceptar la-imitación directa del tipo musulmán, si hemos de dar explicación científica al fenómeno de analogía que se nos ha presentado», Ibid.

Ibid, 53.

(75) *Ibid*, 64.

(76) سبق أن تناولنا هذا المشروع في الفصل الخاص برافد المُجادلة الدينية ضمن روافد =

Raimondo Martín، الذي ضَمَّن كتابه في مُجادلة المُسلمين واليهود «ضميمة» ابن رُشْد المشهورة في العلم الإلٰهي، ليتيح بذلك المجال لرفيقه في المشروع المذكور القديس توما الأكويني، أخذها منه، واستخدامها في صياغة أفكاره الفلسفية والكلامية(77).

2 ـ 2 ـ 4 ـ 2. وبالإضافة إلى دراسته لتأثير الثقافة الإسلامية في الثقافة النَّصرانية، ضمن هذا المجال الفلسفي والعقدي من مجالات علاقاتهما وتفاعلاتهما، تَتَبَّع أسين بلاثيوس تَحَقُّقات هذا التأثير وتَمَظْهُراته وإنجازاته في مجال الآداب التَّخْيِلِيّة المُختَرَقة بالمُعتقدات الدينية والأسطورية في الموت والمَعاد. ونقصد بذلك أبحاثه ودراساته المُتعدّدة لعلاقة «دانتي أليغييري» Dante Alighieri بالثقافة الإسلامية، وتأثير هذه الثقافة فيه، وتقليده لها، وأخذه منها في

= الاستشراق الإسباني في العصور الوسطى.

(77) Asín Palacios, Miguel, «El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino», *op.cit,* 65-67.

وقد قَدَّم أسين بلاثيوس في هذا المِضْمار أدلّة نَصّية عديدة استقاها من وقوفه على كتاب رامون مارتي المذكور، وعلى «ضَميمة» ابن رُشْد ومُقارنته بين مَضامينهما ومنهجهما. والحقُّ أن رامون مارتي قد تَرجم بالفعل هذه الضميمة إلى اللاتينية، في معرض أخذه من الثقافة الإسلامية ومُناقشتها ومُجادلتها.

Raymundi Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos,* Paris, 1651, Folios, 200-202.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن أحد الدارسين من المُستشرقين الإسبان لابن رُشْد وهو مانويل ألونسو قد تَرْجم بدوره إلى الإسبانية ترجمة مارتي المذكورة.

Alonso, Manuel, *teologia de Avervoes (Estudios y documentos)* Madrid-Granada, 1947, 365-365.

ولا بد من التنبيه كذلك إلى أن أسين بلاثيوس قد استعاد هذا الموضوع في مقالة أخرى له درس فيها كذلك الأصول الإسلامية غير المَبْحُوثة للفكر الكلامي السكولاستيكي، وفي هذه الدراسة أورد كذلك أدلة أخرى عن مدى أخذ كلّ من توما الأكويني وريموندو مارتين عن ابن رُشْد، ومدى استخدامهما كذلك لنهجه البُرْهاني في الدفاع عن المُعتقدات الدينية، وذلك ضمن أخذهما معاً عن مُفكّري الإسلام الآخرين من مثل الغزالي، وابن سينا، وابن باجه، وابن طُفَيْل.

Asín Palacios, Miguel, «Un aspecto inexplorado de los orígines de la teología escolástica», *Méllanges Mandonnet,* II, Paris, 1930, 55-66.

إعداد رائعته المشهورة والخالدة في الآداب العالمية: **الكوميديا الإلْهية**. وجرياً على عادته في مُتابعة أبحاثه وتَتْميمها وتطويرها، أخذ أسين بلاثيوس البذرة الأولى لتلك الأبحاث وهذه الدراسات مما عُرض عليه عند تأسيسه لفلسفة ابن مَسَرّة ومدرسته، عن انتقال الأفكار الأفلوطينية والصُّوفيّة عبْر هذا المُفكِّر الأندلسي إلى العقائد النَّصرانية السكولاستيكية، وإلى «الفيلسوف الشاعر، صاحب الشهرة العالمية: دانتي أليغييري. . .»، ولقد استطاع أن يُثْبت مُجدّداً هذه الفكرة، وأن يَستدلّ عليها بشهادات عديدة، ويَرْتقي بها إلى مُستوى أُطروحة دافع عنها باستمرار. والحق أنه قد بَذَل جُهْداً بالغاً في هذا المِضمار بَوَّأه مكانة مُتميِّزة بين المُجدِّدين في الدراسات الدانتية من جِهة، وفي الدراسات الإسلامية والأندلسية، وعلاقة الإسلام بالنَّصرانية من جِهة ثانية، وذلك على الرغم من الانتقادات التي وُجِّهت إليه، وبفضلها وفضل الردود التي استلزمتها منه وخصّها بها(78)

يرى أسين بلاثيوس، ضمن عنايته الخاصّة بالبحث عن الأصول، وولعه

(78) لقد وجهت لأسين بلاثيوس انتقادات كثيرة ومُتعدّدة المشارب والمناهج، غير أنها لم تَزِدْه إلا ثباتاً في موقفه؛ بحيث كان يجعل منها مِهمازاً جديداً لتوليد استدلالات أخرى على أُطروحته. ولعلَّ أهم نقد وُجِّهَ إليه ضمن مجال تخصصه ـ وباعترافه الشخصي بذلك ـ هو نقد صديقه لويس ماسينيون.

Massignon. Luis, «Les recherches d'Asín sur Dante: le problème des influences musulmane sur la chrétienté médievale et les lois des limitaions litteraires», *Revue de Monde Musulman,* No. 36, Paris, 1918-19, 23-58.

وتجدر الإشارة إلى أن أسين بلاثيوس بعدما استنفد الوقت الذي اتّخذه لدراسة جميع هذه الانتقادات، وضع عليها ردوداً مُفصّلة، ونشرها ضمن طبعاته الأخرى لكتابه عن حضور المعاد الإسلامي في الكوميديا الإلْهية.

Asín Palacios, Miguel, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una ploémica,* II *Giornale Dantesco,* YYVI, No 4, 1923, 289-307; Vol. XXVII, 1924, 1-27. 149-158, Firenze, Leo S. Olschi, 1923-24.

وبالنظر إلى أهمّيّة هذا الكتاب فقد توالت طبعاته حتى وصلت إلى الطبعة الرابعة التي صدرت في مدريد سنة 1984.

أما الطبعة التي نستخدمها ونُحيل عليها في هذا البحث فهي الطبعة الثالثة:

Asín Palacios, Miguel, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia Historia y crítica de una ploémica,* 3. edición. Instituto Hispano Arabe de Cultura, Madrid, 1961.

بتتبع التأثيرات والمُؤثِّرات، أن الكوميديا الإلٰهية لدانتي لا ترجع إلى مُحاكاته أو تَعامُله مع أفكار أو مُعْتقدات أو أساطير ثقافته الأصلية، ولا إلى مُجَرَّد قدحه لزِناد خياله الخَلّاق، بل إلى تقليده لنماذج إسلامية صِرْفة للمِعْراج وللمَعاد، وأخذه منها[79] ولقد استدل على ذلك بأدلّة نَصّيّة كثيرة، تَؤُول في مُجْملها إلى وقوفه على عدد كبير من الأشباه والنظائر بين ما تغنَّى به دانتي في مَلْهاته وما تَبَلْوَر في الثقافة الإسلامية من مُعْتقدات وأساطير في هذا الموضوع؛ أي موضوع المِعْراج والمَعاد، ولقد أدّى به مَنْهجه الذي اعتَمَده في هذا المِضْمار إلى قياس هذه الأشباه على نظائرها في أصلها الإسلامي المُفترض عنده ـ بمُقتضيات الكرونولوجيا التاريخية ـ ومُقارنتها بها، وذلك ضمن هاجس البحث عن الوحدة بين الأصل والفرع وتَطابقهما من جِهة، والبحث عن أشكال انتقال الأصل إلى الفرع، وكيفية تشكيله له وتجلِّيات حُضوره فيه من جِهة أخرى. وهكذا قارن مُستشرقنا بين مِعْراج ابن عربي، الذي اتَّضَح له في شأنه بأنه مُحاكاة بلاغية

---

(79) لا ينفي أسين بلاثيوس ـ بطبيعة الحال ـ هذا الخيال، ولا مَقْدرة دانتي الإبداعية، بل ينفي عدم تفاعل كلّ من هذا وتلك مع الثقافة الإسلامية في هذا المِضْمار، وهو بذلك يَردُّ على بعض المُتخصّصين في «الدراسات الدانتية» الذين يُرْجعون ما لا يجدون له أصلاً في المُعتقدات النَّصرانية للقيامة من الكوميديا الإلٰهية إلى خيال مُؤَلِّفها، وخياله ليس إلّا

«... lo musulman se nos aparecía como la clave de gran parte de lo explicado ya y de lo inexplicado en la Davina Comedia, es decir, de lo que los dantistas explicaban por sus precursores cristianos y de lo que, por inexplicable, atribuían a la genial fantasía creadora de Dante».

Asín Palacios, Miguel, *LA Escatología musulmana en la Davina Comedia, op.cit,* 3.

وتجدر الإشارة إلى أن مُحَمَّد بن عبد المالك الكتاني قد عضَّد بدوره هذا القسم من أُطروحة أسين بلاثيوس في مُوازنته بين الكوميديا الإلٰهية لدانتي وقصّة المِعْراج النبوي، غير أن ذلك لم يَمْنعه من أن يُؤكّد من جِهته أهمّيّة الخيال ودَوْره في صياغة دانتي لكوميديته، كما لم يَمْنعه كذلك من التأكيد على أنه لم تكن «قصّة المِعْراج... المصدر الوحيد للكوميديا الإلٰهية، ولا أن مشاهد العالم الآخر في كتبنا الدينية كانت الغذاء لخيال الشاعر دانتي وهو يُنشىء ملحمته الخالدة».

الكتاني. مُحَمَّد عبد المالك، «مُوازنة بين الكوميديا الإلٰهية وقصّة المِعْراج»، **مجلة دعوة الحق**، العدد: 8 ـ 9، الرباط، 1964، 17.

لمِعْراج الرسول (ﷺ)، ومِعْراج دانتي بين جَنّة المَلْهاة الإلٰهية، ليتبيَّن له بأن أول المِعْراجين قد أثّر في ثانيهما، وأن ثانيهما قد اتَّخذ من أولهما نَمُوذجاً ينبثق منه ويُحاكيه[80] وقارن كذلك بين ما جاء في الثقافة الإسلامية عن «الغاوية الكبرى» أو الدنيا وعن «الكوثر»، و«الزمهرير»، و«مقر الأرواح الرَّضِيّة»، و«الميزان»، و«سؤال مُنْكَر ونَكِير»، و«الجَنَّتين»، و«الأَعْراف». وباختصار قارن بين جميع فضاءات القيامة ومَشاهدها المُختلفة في الثقافة الإسلامية، وبين ما جاء في الكوميديا الإلٰهية عن هذا الموضوع نفسه، ليستدل على أخذ هذه الأخيرة من تلك الثقافة، وتقليدها ومُحاكاتها[81]

وبما أنه كان يُدرك بأن أُطروحته هذه ستُثير غضب المُهتمين بدانتي، بحيث سيَعُدّها بعضهم «كفراً فَنيًّا» لا مثيل له، في حين سترتسم على شفاه بعضهم الآخر «ابتسامات السُّخْرية المَمْزوجة بالشفقة»، ولكي يرد على هؤلاء وأولئك وعلى جميع مُنتقديه، فإنه لم يُقَصِّر في البحث هذه المرّة عن مُختلف الطُّرُق التي انتقلت منها فضاءات المِعْراج ومشاهد المعاد الإسلاميين إلى الكوميديا المعنية، وكذا عن الأسباب التي دفعت دانتي إلى أخذه تلك الفضاءات والمشاهد لإعادة رسمها في ملهاته. لقد انتقلت كلّ هذه وتلك إلى دانتي عبْر ترجمة أجزاء مُهمّة من الثقافة الإسلامية المُتعدّدة إلى أوروبا النَّصرانية[82]، ولا عجب في ذلك، إذ لا يُمكن لأي أحد أن يُجادل في أن المرحلة التي عاش خلالها دانتي «تُعَدّ قرن هَيْمنة العلوم والفنون الإسلامية» على قسم واسع من الثقافة النَّصرانية الأوروبية[83] وحيث إنه من المعروف بأن دانتي، المعني بهذا الأمر، قد اشتُهر

---

(80) «Pero también el molde alegórico ideado por este ultimo (Ibn Arabi) para su ascensión, inflyeron como modelos, o existieron al menos como precurosres, de la parte más sublime de la Divina Comedia».

Asín Palacios, Miguel, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op.cit,* 2.

(81) «... así como también a los que los dantistas Ilaman «arquetectura de los reinos», es decir, a la concepción topográfica de las mansiones infernales y de las moradas celestes, cuyos planos parecíanme levantados por un mismo arquitecto musulmán» *Ibid.*

(82) ومن الذين يَسّروا لدانتي الاطّلاع على النُصوص الإسلامية، برونتّو لاتيني Brunetto Latini.

(83) «... que su siglo estuviese saturado del saber y del arte islámico, nadie lo ignora». *Ibid,* 4.

«بدراسته لكلّ شيء، وبانفتاحه على جميع الأفكار والحساسيات العلمية والفنية لقرنه»[84]، فمن غير الطبيعي ألا يكون قد أخذ من روح عصره.

لكن ما الذي دفع دانتي إلى الأخذ من الإسلام على الرَّغم من انتمائه إلى النَّصرانية؟ لم يكن مثل هذا السؤال ليغيب عن أسين بلاثيوس، ولم يكن ليغيب عنه ما يَنْطوي خلفه كذلك من اعتراضات نصرانية وأوروبية على إمكانية أخذ النَّصرانية من التَصوُّرات الإسلامية الحِسِّيّة والشهوانية للنعيم الأخروي[85]، لذلك، وبالإضافة إلى تقريره «للاستعدادات البسيكولوجية لدانتي التي هَيّأته للاستجابة إلى النماذج العلمية والأدبية للمُسلمين وتقليدها»[86]، فقد ذهب إلى أن هذا الأخير قد أخذ هذه النماذج عن التصوف الإسلامي الذي خَلَّصها من

(84) «... Dante se mostró estudioso de toda cosa y acogió todos los sentimientos e ideas de su siglo».

(85) بحسب زعم النَّصرانية بطبيعة الحال. ولقد تناولنا مثل هذه المزاعم في مواضع أخرى سابقة من هذا الكتاب.

(86) Asín Palacios, Miguel, «La Escatología musulmana en la Davina Comedia, *op.cit,* 317.

كما ذهب أسين بلاثيوس كذلك في إحدى رُدُوده على بعض مُنتقديه، الذين واجهوه بِحُجّة كراهية دانتي للإسلام، ومن ثم استحالة نقله من هذا الدين أو ثقافته، بأن لا شيء يمنع دانتي من تقليد المشاهد الأخروية الإسلامية، عندما لا تُناقض العقيدة النَّصرانية في هذا المِضْمار.

«Basta recordar que no es indispensable amar el islam como religión, para imitar sus pinturas escatológicas en lo que éstas no contradigan al dogma cristiano».

Asín Palacios, Miguel, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op.cit,* 68-69.

ولقد ذهب مُحَمَّد بن عبد المالك الكتاني مثل أسين بلاثيوس، إلى أن دانتي قد أخذ من قصّة المِعْراج النبوي ما لا يناقض مُعتقده النَّصراني في هذا الصدد، بل لقد أكَّد كذلك في معرض وُقُوفه على التَّماثُل والاختلاف بين مَلْهاة دانتي والقصّة المذكورة أنّ «التصميم الأخروي في الكوميديا يخضع لعقيدة التثليث المسيحي»، بينما تظلّ «قصّة المِعْراج... في سياقها مُحتفظة بالوحدة والتنزيه للذات الإلٰهية» و«تَنْحُو الكوميديا مَنْحَى التثليث والتجسيم»، وبذلك يُسجِّل الكتاني في مُقارنته بين الأثرين الأدبيين المذكورين إضافةً نوعيةً مُتميِّزةً بين مجموع الدراسات التي انْصَبَّت على هذه المسألة.

الكتاني. مُحَمَّد بن عبد المالك، «مُوازنة بين الكوميديا الإلٰهية وقصّة المِعْراج». س.ذ، 19.

تلك التَصوُّرات المُغْرضة[87]، وفي هذا المِضْمار بَوّأ ابن عربي المُرْسي مكانة مُتميِّزة بين غيره من مُتصوِّفة الإسلام؛ بحيث جعل من مِعْراجه البذرة الطيبة التي استنبتها دانتي في مَلْهاته[88].

وهكذا ظل أسين بلاثيوس مُخْلصاً لمُقْتضيات منهج تاريخ الأفكار في دفاعه عن تأثير المِعْراج والمعاد الإسلاميين في الكوميديا الإلٰهية، كما ظل وفياً كذلك للمُقتضيات ذاتها في رده على مُنتقديه وصِياغته لاستدلالات جديدة على أُطروحته، والظاهر أن مَعاوِل المُنتقدين لم تَستطع أن تَنال كثيراً من تماسُك أُطروحته واتّساقها؛ لاعتماد أغلبهم على المنهج المذكور نفسه[89].

2 ـ 2 ـ 4 ـ 3. لم يُمثّل أسين بلاثيوس على تأثير الإسلام في النَّصرانية بالتأثيرات التي عرضنا إليها فحسب، بل قَدَّم نماذج أخرى دالة عنده على تَحقُّق مثل هذه التأثيرات وتَمَظْهُراتها في النَّصرانية، وخاصّة في مجال التصوُّف من ثقافتها[90] كما أنه لم يدرس ضمن مُعالجته للعلاقات الثقافية بين هذين الدينين تأثير أولهما في ثانيهما وحسب، ولكنه تناول كذلك تأثير النَّصرانية في الإسلام

---

(87) Asín Palacios, Miguel, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia, op.cit,* 4.

(88) *Ibid.*

ولم يُخفِ أسين بلاثيوس في هذا المِضْمار اعتزازه بانتماء ابن عربي إلى إسبانيا، وكذا مُطالبته بالاعتراف بما يَرجع من شرف لهذه البلاد بالنظر إلى إسهامها بهذا الشكل في الكوميديا الإلٰهية، كما رفع صَوته في موضع آخر من الكتاب نفسه ليُطالب بهذا الشرف، مُؤكّداً بأن اعتزازه بابن عربي لا يَرْجع إلى شوفينية وطنية، أو عرقية بائسة.

Ibid, 318-19.

(89) ذلك ما يتضح في عرض أسين بلاثيوس لنقدهم، وفي رَدّه عليهم، وإلحاق كلّ ذلك بكتابه ونشره في جميع طبعاته. ومع ذلك فلا بد من التنويه في هذا المِضْمار بنقد لويس ماسينيون، فالحق أنه على الرغم من عدم تَخَلُّصه بصفة تامّة من شراك البحث عن الأصول، فلقد استطاع أن يُخَلْخِل أُطروحة صديقه، ويُؤزّم بعض مُكوِّناتها.

(90) من أهم هذه النماذج دراسته لأخذ أنسيلمو تورميدا Anselmo Turmeda من إخوان الصفا، ودراسته لتأثير الغزالي المُتكلّم في رِهان باسكال المعروف Le Paris de Pascal، ودراسته كذلك لتأثير ابن عَبّاد الرُنْدي في القديس خوان دي لا كروث S.Juan de la Cruz.

Asín Palacios, Miguel, «El original árabe de la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda», *Revista de Filología Española,* I, 1914, 1-51.

وتأثرها به، ولقد عبَّر عن ذلك في كثير من أبحاثه ودراساته، بل لقد شكَّل هذا التأثير الأخير هدفها الأساس وبُؤرتها، ونَواتها الصَّلبة، كما سيتضح ذلك لاحقاً. وما تَمييزنا، فيما خلَّفه من مَجهُودات علمية مُختلفة، بين ما يُعبِّر به بصفة مُباشرة عن تأثير الإسلام في النَّصرانية، وما يبرز فيه عكس ذلك؛ أي التأثير المُباشر للنَّصرانية في الإسلام، غير تمييز لأجل تصنيف عناوينه الكثيرة، ولتذليل جزء من الصُّعوبات الملازمة لتناولها ومُعالجتها. ويُمكن للتمثيل على هذا الأمر أن نتناول من تلك الأبحاث والدراسات بحثه في مَوْضوع التأثيرات الإنجيلية في الأدب الديني الإسلامي[91]، ففي مُقدّمته يطرح أسين بلاثيوس هدفه من إعداده الذي يَتَجلَّى في رغبته متابعة بحث من أبحاث أحد أسلافه من عائلة المُستشرقين،

= Asín Palacios, Miguel, «Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal», *Boletín de Biblioteca Menéndez y Pelayo,* No 4. 5, 1920.

Asín Palacios, Miguel, «Un precursor hispanomuslmán de San Juan de la Cruz», *al-Addalus,* I, 1933, 7-79.

وقد أعاد أسين نشر هذه الأعمال في كتابه الموسوم بـ: **آثار الإسلام في النَّصرانية.**

Asín Palacios, Miguel. *Huellas del Islam. Santo tomas de Aquino. Turmeda. Pascal. San juan de la Cruz,* Madrid, 1941.

ومن أهم تلك النماذج أيضاً دراساته لتأثير التصوُّف الإسلامي في تصوُّف القديسة سانتا تيريسا دي خيسوس Santa Teresa de Jesus، وتَصوُّف فرقة إسبانيا المعروفة باسم: لوس الألمبرادوس Los Alumbrados، وسوف نعود إلى هذا الأمر في الفصل الذي سنُخصِّصه لمُعالجة تصور أسين بلاثيوس لعلاقة التصوُّف النَّصراني بالتصوف الإسلامي.

(91) Asín Palacios, Miguel, «Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam», *Volume of oriental studies presented to professor E.G. Brown,* Cambrdige University Press, 1922. Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, 1946, 319-335.

كما يُمكن أن نَذكر له في هذا الصدد مقالته حول «تأثير الكنيسة في حياة العالم الإسلامي ومُعتقداته»، وهو مقال قصير جداً، مكوَّنٌ من صفحة واحدة، نشره في جريدة: «المُناقشة» التي كانت تصدر في مدريد.

Asín Palacios, Miguel, «influjo de la Iglesia en la vida y doctrina del mundo islámico», *El Debate,* Madrid, 1943, 15.

ويُمكن أن نَذكر له كذلك أبحاثه في موضوع استحضار الكُتَّاب المُسلمين لعيسى (عليه السلام)، وإحالتهم عليه وعلى بعض تعاليمه، وهي مقالات نشرها باللاتينية بصفة مُتفرِّقة في مَجلّات مُتخصّصة. =

لتأكيده وللدفاع عن زعمه بأدلَّة نَصّية جديدة. ويتعلق هذا الأمر باستعادته لبحث المُستشرق المشهور إ. غولدتسيهر L.Golgziher الذي دافع فيه عن فكرة سَطْو المُسلمين على بعض مُعجزات عيسى عليه السلام، ونِسبتها إلى نبيّهم، وأخذهم بعض الآيات من الإنجيل لانتحال بعض الأحاديث، واستخدامهم كذلك بعض الكلمات والجُمَل النَّصرانية للتعبير عن بعض أحوالهم. وفي هذا المِضْمار عاد أسين بلاثيوس إلى التراث الصُّوفي الإسلامي ليقتطف منه مَجْموعة من النُّصوص التي يرى فيها، بالنظر إلى وجود شبه بينها وبين بعض «الآيات الإنجيلية»، أدلّةً نَصّيةً قاطعة على تأثير كلّ من الأخلاق والزُّهد النَّصرانيين في تطوّر الإسلام[92] ويرجع مَنْشأ هذا الشبه أو التَّناظر عنده إلى أن بعض زُهّاد المُسلمين وجدوا أنفسهم يُسَوِّغون تقليدهم للرهبانية النَّصرانية بهذه النُّصوص الإنجيلية، التي صاغوها في شكل أحاديث نبوية، وآثار من مَرْويّات السلف الصالح، ولا غَرْو في ذلك «فلقد التقت كثير من المُعتقدات الإسلامية في بداية تَكوّنها المُتمثّلة في القُرآن وفي الأفكار الحقيقية لمُحَمَّد بالنَّصرانية»، لذلك فإن تقليد المُتصَوِّفة

= Asín Palacios, Miguel, «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Patrologia orientalis,* XIII, Paris, 1916, fasc. 3, 335-431.

Asín Palacios, Miguel, «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Patrologia orientalis,* XIII, Paris, 1926, fasc. 4, 531-624.

Asín Palacios, Miguel, «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Revue Biblique,* Paris, 1927.

(92) لقد رجع أسين بلاثيوس في هذا المِضْمار إلى **قُوت القلوب** لأبي طالب المَكّي، وإلى **تنبيه الغافلين** للسَّمَرقَنْدي، وإلى **الرِّسالة القُشَيْرية** للقُشَيري، وإلى **عَوارِف المَعارف** للسُّهْرَوَرْدي، وإلى **الفُتُوحات المَكّية** لابن عربي، وإلى **مُختصر تَذْكرة القُرْطُبي** للشَّعْراني، وإلى **نُزهة النّاظرين** للشيخ عُبيْد الضَّرير، وإلى **إتحاف السادة المُتَّقِين** للسيد مُرْتَضى، وإلى مجموعة من مُؤلَّفات أبي حامد الغزالي، وهي: **الإحياء**، **وأيها الولد**، **والتِّبر المَسْبُوك**، **والمَقْصد الأسْنَى**، **ومِنْهاج العابدين**، **ومُكاشفة قُوت القلوب**، بالإضافة إلى كتاب: **كَشّاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي.

وقد اقتطف من جميع هذه الكتب، ومن غيرها مِمّا لم نَذْكر تفادياً للإطالة، نُصوصاً عديدة تَرجمها بعد إثبات نصّها العربي إلى الإسبانية، ثم قارنها بالنُّصوص الإنجيلية التي أثبت نصّها اللاتيني، مُحيلاً على مواضع ورودها في الأناجيل، وهو النهج نفسه الذي انتهجه في أبحاثه عن استحضار المُسلمين لعيسى (عليه السلام) السابقة الذكر.

المُسلمين «للأخلاق الإنجيلية» وأخذهم منها، وإن «تَمَّ ضداً على تعاليم مُؤسّس الإسلام نفسه»، فإنه يُعَبِّر كذلك عن إنجاز هؤلاء المُتصَوِّفة للنتيجة الطبيعية لذاك اللقاء؛ أي «نَصْرَنة الإسلام بشكل تامّ ونِهائي»(93)

3 ـ مما لا شكّ فيه أننا قد لامَسنا كثيراً من عناصر الأُطروحة المركزية لأسين بلاثيوس، ولمَنْهجه الذي تَوَسّل به لبَلْوَرتها والدفاع عنها، فيما تقدم من تَناوُلنا لمساره الاستشراقي، ومن مُعالجتنا لقسم مُهمّ من أبحاثه ودراساته العلمية المُختلفة، ويحق لنا الآن أن نسترجع الخوض في تلك الأُطروحة وهذا المنهج، من بَعد ما بقيا ثاوِيَيْن فيما مرَّ بنا من ذاك التناول وهذه المُعالجة(94)، فما هي مُختلف العناصر المُكوّنة لهذه الأُطروحة؟ وكيف تَمكّن صاحبها من بلورتها ومن الدفاع عنها بتخويلها أقصى درجات الاتساق والتجانس؟

إنَّ المُطَّلع على مُؤلّفات أسين بلاثيوس يَجِدُه يَحتفي في كثير منها بالإسلام، وبالثقافة الإسلامية، وبالمُسلمين كذلك. والحق أن مُستشرقنا يُعيد الاعتبار لهذا الدين ولأهله في كثير من لحظات مُعالجتهما في إنتاجاته العلمية السالفة الذكر، غير أنه إذا راجع الباحث الحصيف هذه الإنتاجات في ضوء مُختلف لحظات تعاملها مع موضوعها وتثبَّت منها، وإذا أرجع مَضامينها إلى الانتماء الثقافي الذي يَصدر عنه مُؤلِّفها، وإذا فحص المنهج الذي اتبعه صاحبها في إعدادها، وتوسَّل بمُقْتضياته وآلياته للدفاع عنها، وإذا تَمعَّن كذلك في الخلفيات النظرية التي تسند هذا المنهج وتَعْضُد اشتغاله على موضوعه، فسيَتَّضِح

---

(93) «... el Islam, que por lo dogmático coincidía ya con el cristianismo en tantos artículos, aun dentro de su época primitiva, es decir ateniéndonos sólo al Alcorán y a las ideas auténticas de Mahoma..».

«.. realizada contra la voluntad de su fundador».

«... esta defimitiva cristianización del Islam».

Asín Palacios, Miguel, «Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam», *Obras escogidas, op.cit;* 321.

(94) علماً بأننا سنستعيد هذا الأمر كذلك عند مُعالجتنا في الفَصْلَيْن القادمَيْن لتَصوُّرات أسين بلاثيوس لبدايات القول الفلسفي الإسلامي في الأندلس، ولعلاقة التصوّف الإسلامي بالتصوّف النَّصراني.

له حينئذٍ أن أسين بلاثيوس سُرْعان ما يَضرب بهذا الاحتفاء عُرْض الحائط، ويَعصف به أشد العصف وأقواه. كيف ذلك؟

3 ـ 3 ـ 1. الواقع أن مُستشرقنا قد عَمِل على رفض كثير مما كان سائداً في زمانه بأوروبا من تَصوُّرات وأحكام مُسَبّقة عن الإسلام والمُسلمين. لقد دَحَض تلك المَزاعم التي كانت لا تَرى في مَجال المُعتقد الإسلامي غير تَوهُّمات وخُرافات، مثلما لا ترى في ميدان الأخلاق الإسلامية غير تَمَظْهُرات للنزعات الحِسّية والشهوانية وممارسة لها باستمرار(95)، والواقع كذلك، أنه قد أشاد كثيراً بالإسلام والمُسلمين. وفي هذا المِضْمار أكَّد، من جِهة، الأهمّيّة التي يَكتسيها الإيمان بالله وتوحيده في هذا الدين ولدى أهله، وكيف يُشكِّل لهم الرُّكن الأول لمُعتقدهم(96)، كما أكَّد من جِهة ثانية أن ما صاغه فلاسفة الإسلام من استدلالات مُتميِّزة على وجود الله وتوحيده لمُواكبة الأهمّيّة المذكورة، قد تلقَّفه مُتَكلّمو النَّصرانية الأوروبية في القُرون الوسطى، واستخدمُوه كما هو لبناء استدلالاتهم على الأمر نفسه(97) وبالإضافة إلى إشادته بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام فإنه لم يُخفِ إعْجابه بما قَدَّمه هذا الدين وأهله للنَّصرانية من معارف علمية وأدبية، وخبرات وجدانية ورُوحية، بل لقد أكَّد ذلك بصوت عالٍ في بعض

---

(95) ذلك هو ما أكَّده في بعض مُؤلّفاته، ونكتفي بالتمثيل على ذلك بما جاء في مقالته التي يُرجع فيها قتال المَغاربة في صفوف الانقلاب الفرانكوي ضد الجمهورية الإسبانية خلال الحرب الأهلية بإسبانيا، إلى حرب ضد الكُفْر وضد الأيديولوجيا اليسارية؛ بالنظر إلى إيمانهم القوي بالله، وتشبُّعهم بالقِيَم الأخلاقية السامية.

«El Islam no es como el vulgo indocto supone, una superstición idolátrica en cuanto al dogma, ni un groseso sensualismo en cuanto a la moral».

Asín Palacios, Miguel, «Por qué lucharón a nuestro lado los musulmanes marroquíes, *Boletín de la universidad de Madrid,* 1940. Reproducido en *Obras Escogidas,* T.II-III, 1948, 131.

(96) «En primer lugar, el Islam es monoteísta (...) es el primer artículo de su credo». *Ibid.*

(97) تناولنا ذلك في فقرة سابقة من كتابنا. أما عن تَسامُح مُستشرقنا مع المُسلمين فإن ميغيل دي إبالثا، يَسْحبه كذلك على عَلاقاته الإنسانية التي جَمعته بالمُسلمين من أصدقائه وزُوّاره، مُعْتمِداً في ذلك شهادة هنري تيراس، عن إكرام أسين بلاثيوس للأجانب.

Epalza. Miguel. de, *Algunos. op.cit,* 181.

المَحافل العِلمية المُختلفة، وفي مُؤلّفاته المُتعدِّدة، مُجْتهداً في تقديم أدلّة عديدة عليه. وإلى جانب ذلك فلقد أبدى تَسامحاً مَلْحوظاً مع المُسلمين، بحيث جعل من الأعلام الإسلامية التي تَناولها أساتذةً للأوروبيين، بالنظر إلى فضلهم الكبير على تاريخ العلوم والآداب الأوروبية خلال القرون الوسطى.

ولعلَّ هذا هو ما دفع ميغيل دي إبالثا، إلى القول بأن أسين بلاثيوس قد قطع أشواطاً مُهِمّة في دراسة التأثيرات الإسلامية في النَّصرانية[98]، بل لعلَّ ذلك هو ما جعل ميغيل كروث هرنانديث يرى في كتاب أسين بلاثيوس المُعَنْون بـ «**الإسلام المُنَصَّرَن**» El Islam cristianizado، «**نَصرانية مُؤسلمة**»[99]! La cristianidad islamizada.

فأمّا إنه قد قطع تلك الأشواط مُتميِّزاً في ذلك عن جميع الدارسين الأوروبيين للعلاقات الثقافية بين الإسلام والنَّصرانية، من مُستشرقين وغيرهم، فذلك ما لا يُمكن أن نُنكره، بل نُؤكِّده كذلك من جِهتنا، وأما أسلمة النَّصرانية في هذا الكتاب المذكور فذلك مَحْض تَوَهُّم من كروث هرنانديث، فالواقع أن مُستشرقنا قد وُفِّق إلى حدّ بعيد في التعبير عن المَضمُون الأساس لهذا الكتاب بعنوانه: **الإسلام المُنَصْرَن**، واختزاله فيه.

3 ـ 1 ـ 2. ففي هذا الكتاب وفي غيره من الكتب الأخرى، أرجع أسين بلاثيوس أصل الإسلام وَمَبْدأه الأساس إلى النَّصرانية، مُجْتهداً في الدفاع عن هذا الزعم، لكن ألا يُمكن أن يُعترض على ما نَذْهب إليه الآن في هذا الموضوع، بما قَدَّمناه فيه سابقاً من آراء أخرى؟ ألم نَذْهب سابقاً إلى أن مُستشرقنا قد دافع عن أُطروحة أخذ النَّصرانية من الإسلام، مُمَثّلاً على ذلك بأخذ القديس توما الأكويني والسّكولاستيكيين، وبأخذ باساكال، ودانتي، والتَّصوّف

---

(98) Epalza. Miguel. de, *Algunos. op. cit,* 149.

وغنيٌّ عن البيان أن الأهمّيّة التي أولاها أسين بلاثيوس إلى التأثيرات الإسلامية في النَّصرانية لم تحظَ بمُوافقة كثير من زُملائه المُستشرقين والنَّصارى، ومنهم لويس غارديه وجورج قنواتي.

Gardet. L, et Anawati. G, *Introduccion à la théologie musulmane. Essai de théologi comparée,* Paris, 1948.

(99) Cruz Hernandz. Miguel, *Sentido y limites, op.cit,* 21.

النَّصراني الإسباني خلال القرن السادس عشر، من هذا الدين وأهله وثقافته؟ أَلَم نذهب كذلك إلى أنه قد دافع عن تأثير الإسلام مُمَثَّلاً في الغزالي وابن حَزْم وابن رُشْد والتَّصوّف الشاذلي في جميع هؤلاء النَّصارى؟. بلى، لكن أسين بلاثيوس الذي يُؤكّد كلّ هذا، ويَستدلّ عليه بأَدلّة وشواهد عِدّة، هو نفسه الذي يرجع الإسلام من حيث كونه ديناً وثقافة كذلك إلى النَّصرانية، ولا يقصِّر في الدفاع عن ذلك، بل لعلّه عندما أَكّد أخذ أولئك النَّصارى من هَؤلاء المُسلمين فإنه لم يَرُمْ من ذلك غير تأكيد أخذهم من نَصرانيتهم المَبْثوثة في الإسلام والثاوية فيه بشكل مُسبّق. صحيحٌ أن القديس توما الأكويني وغيره من المَدْرَسيين قد أخذوا من علم الكلام الرُشْدي، غير أن ذلك لم يَتمّ إلا من بعد ما أخذت الثقافة الإسلامية العقيدة النَّصرانية للكنيسة الشرقية، وأعادت تشكيلها بحسب ما يُوافق المُعتقد الإسلامي[100]، وصحيحٌ كذلك أن دانتي قد أخذ من الإسلام كثيراً من أفكار مَلهاته الإلٰهية ومَشاهدها من الإسْراء والمَعاد الإسلاميين، غير أن أخذه هذا قد تَمَّ عَبْر ما جاء في هذه المشاهد والأفكار عند المُتصوّف المُسلم ابن عربي المُرْسِي الذي يجد بالنَّصرانية ويُحسّ بها، ويُفَكّر بواسطتها كذلك[101] وممّا لا شَكّ فيه كذلك عند أسين بلاثيوس، أن «الأَلُمْبرادوس» Los Alumbrados قد نَهلوا من التَّصوّف الشاذلي الإسلامي، لكن صحيحٌ كذلك أن هذا التَّصوّف الأخير قد انبثق عن النَّصرانية نفسها لاستحالة قيامه من خارجها أو من الإسلام وحده[102] وبعبارة أخرى، فإن أخذ النَّصرانية من الإسلام، أو تأثّرها به، ليس عند أسين بلاثيوس غير شكل من أشكال استرداد النَّصرانية لذاتها المُتَخفّية في الإسلام، والكامنة في أفضل ما أبدعه من ثقافات فلسفية وعقدية وروحية بفضل تأثره المُسبَق بها، وتأثيرها المَبْدئي فيه. ولا عجب في ذلك، فالإسلام عند مُستشرقنا لم يكن ليَستطيع أن يُبْدع في هذه الثقافات من تَلْقاء نفسه

(100) «... como a su vez esta teología no era otra cosa que una acomodación de la dogmática cristiana de la iglesia oriental, adaptada al Islam...».

Asín Palacios, Miguel, *Huellas del Islam, op.cit,* 69.

(101) Asín Palacios, Miguel, «La Escatología», *op.cit,* 1-2. 318-319.

(102) سنعود بالتفصيل إلى هذه المسألة في الفصل الذي سنُعالج فيه تصوّر أسين بلاثيوس لعلاقة النَّصرانية بالتَّصوّف الإسلامي.

أصلاً لولا تَلَقّيه للتأثيرات النَّصرانية، بل لولا صُدُورُه أصلاً عن هذا الدين، وهذا هو مَرْبِط الفرس لدى أسين بلاثيوس، فلقد ذهب إلى أن النَّصرانية قد اخترقت الإسلام في مَهْده لتَجْعله بذلك مُستعِدًّا لاستقبال ما أَمْلته فيه من مُعتقدات وشرائع وأخلاق وأفكار... إلخ، وفي هذا المِضْمار فإنه لم يَكلّ أبداً عن اجترار هذا الحكم وتَرديده بأساليب مُختلفة في جُلّ أعماله التي تناول فيها العلاقة بين النَّصرانية والإسلام(103).

3 ـ 2 ـ 1. فإذا كان الأمر هكذا، فأي دَوْر يَتَبقّى للإسلام في تلك العلاقة التي تَجْمعه بالنَّصرانية؟ بل لماذا تَعُود النَّصرانية إليه لتبحث عن ذاتها فيه، ولتستردّها منه؟. الواقع أن أسين بلاثيوس لم يكن من النوع الذي يَلتفّ على أسئلته أو يُحاول القفز عليها لتجنُّب أيّ نوع من أنواع الإحراجات العلمية أو الدينية، لقد واجه هذين السُّؤالَيْن المُتَداخلَيْن في جميع مراحل بحثه للتأثيرات المُتبادلة بين النَّصرانية والإسلام، ورأيه في هذا أن النَّصرانية تُضّطَرّ للعودة إلى الإسلام حتى تستردّ منه ما ضَيّعته منها مما أخذه عنها، وأعاد تشكيله في أنساق

(103) ويُمكن أن نَسوق في هذا الصدد عشرات من الجمل والفقرات للتدليل على وجود هذا الحكم في مُؤلّفات أسين بلاثيوس، وخاصّة في كتابه عن المعنى النَّصراني لتصوف الغزالي، وكذا في كتابه عن الإسلام المُنَصّرَن من خلال تصوف ابن عربي السابقي الذكر، غير أنه تَلافياً للإطالة نقتصر على هذا النص الذي نَقْتطفه من مقالته عن دواعي قتال المغاربة في الحرب الأهلية الإسبانية إلى جانب القوات الانقلابية، الذي يزعم فيه بأن الإسلام «ابن حقيقي وواقعي لليهودية والنَّصرانية، على الرغم من عدم نَقاوته وصَفائه، لذلك فإنه يدين بالقسم الأوفر والأهم من مُعتقداته وشرائعه الأخلاقية للوحي الإلٰهي المُتمثّل في كلّ من العهد القديم والعهد الجديد....، وفيما عدا التثليث والحلول من العقائد النَّصرانية التي يُنكرهما الإسلام، فليس كلّ ما يتبقّى فيه من عقائده الدينية والأخلاقية، ومن قسم كبير من طُقُوسه وشعائره، أكثر من نُسخة مُطابقة إلى حدّ بعيد للمُعتقدات والشعائر النَّصرانية اليهودية».

«[El Islam] Hijo verdadero y real, aunque espúreo, del judaísmo y del cristianismo, su credo, su liturgía y su código ético deben a la revelación divina del antiguo y del nuevo testamento la porción mayor y más típica de sus elementos integrantes. [....] la Trinidad y la Encarnación. Fuera de estos dos artículos de la fé católica, [que niega el Islam] todo el resto de su teología dogmpatica y moral y una gran parte de las ceremomias de su culto son, en efecto, un cacco, más o menos fiel, del credo y la liturgia cristianojudaica.

Asín Palacios, Miguel, *Porqué lucharón, op.cit,* 131.

فلسفية وكلامية وصُوفية شاملة ومُتَّسعة ومُتطوِّرة، وفي ذلك يتجلَّى دور الإسلام في العلاقة المذكورة، وفيه يَكمن كذلك فضله الذي أسداه إلى النَّصرانية وإلى الفكر الإنساني بصفة عامّة. والحق أن أسين بلاثيوس قد أولى هذا الطرح نصيبه من البحث، كما أنه لم يَكلّ كذلك من استثمار جُمْلة من المُناسبات لترديده والدفاع عنها، ولقد بَرَز ذلك عنده في جميع أبحاثه التي تَناول فيها تأثير كلّ من الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين، فضلاً عن التَّصوّف، في نظائرهما من علوم النَّصرانية[104] وبعبارة أخيرة، ففَضْلُ الإسلام في هذه العلاقة المذكورة يتحدَّد عند مُستشرقنا في مُحافظته في صُلب ذاته الثقافية العالِمة على أجزاء من الثقافة النَّصرانية، وفي عمله على تطويرها، قبل رَدّها لأهلها الحقيقيين والجديرين بها.

3 ـ 2 ـ 2. فإذا كان هذا هو فضل الإسلام في العلاقة المذكورة عند أسين بلاثيوس، فإن قِيمته تَتحدَّد عنده كذلك بمدى اقترابه من النَّصرانية أو بُعده عنها، فبِقَدْر ما يَقترب منها بقدر ما تَزداد أهمّيّته، وبقدر ما يَبتعد عنها بقدر ما تَتَضاءَل. وفي هذا المِضْمار، ولكي يُسَوِّغ ما زعمه عن أخذ النَّصرانية من ذاتها المُتَخفّية في الإسلام، اضْطُرَّ إلى إبراز الأهمّيّة المذكورة وتأكيدها في كثير من أبحاثه، كما اضْطُرَّ كذلك إلى التقليل من شأن كلّ الفروق الجوهرية بين هذين الدينين، لكي لا تعصف بتصوُّره لعلاقاتهما، فمن المَعْروف أن من أهم ما يُفَرّق بينهما هو إنكار الإسلام على النَّصرانية لجميع ما تَعْتقده في التثليث والحلول[105]، لذلك عَمِل على الالتفاف على هذه المسألة؛ إما بالسكوت عنها، وتلافي التطرُّق إليها، أو بتحميل مَعانيها بعض المَنْتُوجات الثقافية

---

(104) وتفادياً للإطالة فإنه يُمكن أن نُمثّل على ذلك بما جاء عنده في موضوع أخذ مُتكلِّمي الإسلام من «آباء الكنيسة الشرقية»، استدلالاتهم العقدية الضعيفة، وإعادة تشكيلها وتطويرها في أنسقة مُتّسقة ومُتجانسة، لكي يأخذها بعد ذلك عنهم مُتكلّمو النَّصرانية في أوروبا.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن أسين بلاثيوس لم يَدَعْ هذه المُناسبة تَمرّ دون أن يُؤكّد من جديد الدور الإيجابي الذي قامت به بلاده في القرون الوسطى في هذه العمليات.

Asín Palacios, Miguel, «La théologie domatique d'Abenhazam de Cordou», *op.cit*, 59.

(105) وكذلك إنكار النَّصرانية لنبوة مُحَمَّد (ﷺ)، ولرِسالته، ولمُعجزته.

الإسلامية[106] والواقع أن مُستشرقنا قد حاول ما وَسِعَتْه المُحاولة التقريب بين النَّصرانية والإسلام، وصهر اختلافاتهما فيما كان يَجِده فيهما من قرابات مُعتقدية وفكرية تَنمّ عنها عنده كثرة الأشباه والنظائر بينهما، كما أنه لم يَكلّ أبداً عن بَلْوَرة هذه الأشياء والنظائر عبْر قياسه الإسلام على النَّصرانية، والنَّصرانية على الإسلام في رحلاته المَكّوكيّة بينهما. هل أراد أسين بلاثيوس بجهده هذا التوحيد بين هذين الدينين؟ ذلك ما أكده هنري تيراس H.Terrasse في مقالة له[107]، أما ميغيل دي إبّالثا، فلقد ذهب إلى أكثر من ذلك، ففي رأيه لم يكن مُستشرقنا يوحِّد بين الدينين المذكورين وحسب، بل كان يُحِسّ بالفعل - مثل صديقه لويس ماسينيون Luis Massignon - بوحدة النَّصرانية والإسلام، وعُمْق مَصْدرهما المُشْترك[108] ومن جِهتنا، فإننا إذْ لا نُشاطر إبّالثا هذا الرأي، وإذْ لا يُمكننا أن نَنْفي بأن التوحيد بين هذين الدينين وثقافتهما قد شكَّل لأسين بلاثيوس هدفاً مُهَيمناً على جُلّ مُؤلّفاته، ومُحرّكاً من أهم مُحرّكاتها، فإنه لا يَسعنا إلا أن نُؤكّد مَرّة أخرى أن مُستشرقنا لا يُوَحّد في الواقع إلا بين النَّصرانية وأجزائها التي

---

(106) نقصد بذلك تَأَوُّله المُتَعَسِّف لبعض نُصوص فُتوحات ابن عربي؛ حيث زعم بأنه قد جاء فيها «بأن بعض صُوفية الإسلام، بالنظر إلى قُدْسية عيسى وشَمائله، وعلى الرغم من عدم إيمانهم بألوهيته، فإنّ مَحَبَّتهم له وتقليدهم لنموذجه يفوق تقديرهم لمُحَمَّد». كما ذهب كذلك إلى أن «ابن عربي قد كيَّف بشكل مُقَنّع كُلًّا من التثليث والحلول مع المُعتقد الإسلامي، مُبرهناً في ذلك على جُرأة نادرة، وقُدرة على تَخطّي كلّ الحدود والعَقَبات [بين الإسلام والنَّصرانية]. . . ، كما أنه ارْتأى ضرورة وجود نوع من التثليث للتوحيد الإلهي. . .».

«Hasta tal punto llega en algunos sufíes la imitación y el amor de jesús, que, aun sin crer en su divinidad, lo colocan por encima de Mahoma, en razón de su santidad y virtudes».

Asín Palacios. M, *el Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* 2. ed, Madrid, 1981, 16-17.

«Con extremada, [Abenarabi] da el paso decisivo y, aunque veladamente, adapta en lo posible a la dogmática islámica los más típicos artículos de la fe cristiana: el trinitario y el teándrico [...] Abenarabi reconoce como esencial a la unidad divina cierta trimidad...».

Asín Palacios. M, *el Islam cristianizado, op.cit,* 266-67.

(107) Terrasse. Henri, *Necrologie: Miguel Asín Palacios (1871-1944), op.cit,* 14.

(108) Epalza. Mikel. de, «Massigono et Asín Palacios: une longue amitié et deux aproches deifferentes de l'Islam», *Cahiers de l'Herne,* 13, 1970.

تركتها في الإسلام خلال نَسْجها لعلاقاتها المُختلفة معه.

3 ـ 2 ـ 3. وإلى جانب هذا كله، فإن أسين بلاثيوس لم يَستطع تقريب بعض المُعْتقدات الإسلامية الأخرى من النَّصرانية، وتذويبها فيها. ويرجع ذلك إلى طبيعة هذه المُعتقدات في ذاتها، وإلى موقف النَّصرانية منها الذي لم يتغير بعد بصفة جذرية، ونَقْصد بذلك كلّ ما يَتَعَلَّق بنبوَّة مُحَمَّد (ﷺ)، وبرسالته، وبالقُرآن الكريم، فالواقع أن مُستشرقنا لم يكن ليستطيع تَجاوز جُمْلة الأحكام المُسبّقة التي شكَّلتها النَّصرانية في هذا المِضْمار؛ حيث وجدناه يَجترّها ويعيد إنتاجها بعبارات مُخْتلفة، ليُذكِّرنا بأسلافه القدماء من مثل رامون يول ورامون مارتي وخوان أندريس Juán Andrés، وغيرهم ممن تَرَدَّدت عندهم مَضامين رسالة عبد المسيح الكِنْدي وطُرُوحاتها في الإسلام ونَبيّه، ففي رأيه، «لم يكن مُحَمَّد لينفكّ عن التأثّر بالأديان التي كانت تُشكّل المناخ العام لوسطه وبيئته، لذلك افتقرت دعوته الدينية إلى أي شكل من أشكال الأصالة، فلقد واجه الوثنية وعبادة النجوم المُتفشيتين بين كثير من القبائل العربية، بالدعوة إلى التوحيد الذي استقاه من اليهودية والنُّسطورية [. . .]. ورغم إنكاره للتثليث والحلول فلقد أخذ من النَّصرانية واليهودية كثيراً من مُعْتقداته وشرائعه من مثل الصلاة والصوم والطهارة. . .»(109)، كما أنه بالنظر إلى «جعله من القتال وتَعَدُّد زوجاته دَيْدَنه في الحياة، فإنه لم يَكُن ليُمثّل بذلك نَمُوذجاً للكمال الروحي»(110)

لنكتفِ في هذا الموضوع بهذين النَّصَّين، والواقع أنه يَتَّضِح فيهما وحدهما كيف يُرَدِّد أسين بلاثيوس في مُحَمَّد (ﷺ) وفي دعوته الأُطروحات نفسها التي

---

(109) «Mahoma [...] no podía menos de verse influído por el mismo ambiente de religiones varis que le rodeaba, y su código religioso carece por eso de toda originalidad. En frente de la la idolatría y asytrolatría de la mayor parte de las tribus, opone un monoteísmo judaico y nestoriano, negando la trinidad y encarnación cristiana; acepta del cristianismo y del judaísmo igualmente, un gran número de prácticas religiosas, la oración, el ayuno, la purificación...».

Asín Palacios. M, *Abenmasarra y su escuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana.* Discurso leido en el acto de la recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Polítiocs, Madrid, 1941, 5.

(110) «Aquel profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección espiritual...». *Ibid.*

أعدَّتها النَّصرانية فيهما منذ مطلع القرون الوسطى. وإذا أضفنا هذين النَّصَّين إلى ما سبق أن انتهينا إليه من تَصوُّرات مُستشرقنا لعلاقة النَّصرانية بالإسلام، فسيتَّضِح لنا من جديد مدى التزام هذا المُستشرق باستعادة هذه الأُطروحات، مثلما سَيَتأكَّد لدينا أيضاً أنه وإنْ اهتمّ في أغلب بحوثه ودراساته برصد العلاقات النَّصرانية الإسلامية ومُعالجتها، فقد انتهى في الواقع إلى رصد علاقات النَّصرانية بأجزائها الثاوية في الإسلام، والمُنَصْرِنة له بجدارة، ولذلك فإنه يحق لنا أن نَتَشكّك، أو على الأقل نَتساءل، عن صحة إدراكه لعُمْق وحدة هذين الدينين، ووحدة مصدرهما المُشترك، وكذا عن حقيقة إدراكه لكل ذلك دون أن يتمكن من التعبير عنه بكل دِقّة أو بكل وضوح.

وبطبيعة الحال، فإن ترديد أسين بلاثيوس للأُطروحات المذكورة في الإسلام لا يَنتقص أبداً من أهمّيّته، ولا يَطْعن بأيّ حال من الأحوال في قيمته العلمية، ولا يَغْصف بأيّ معنى من المعاني في أصالته، فصحيحٌ أنه يشترك مع أسلافه المذكورين فيما ذهب إليه، لكنه بالإضافة إلى ما قَدّمه في هذا الشأن من خدمات لا تُقَدَّر للمكتبة الإسلامية وللمكتبة النَّصرانية، ولمكتبة الأديان المُقارنة، فضلاً عن المكتبة الأندلسية، فلقد توسَّل إلى ذلك بما تَمثّله من أفكار عصره وعلومه ومناهجه، مُتضامناً في ذلك مع هُوِيَّته الدينية والثقافية تضامن المُسافر مع قطاره.

ولسوف نستعيد هذا الأمر عندما نصل في الفصلين القادمين من هذا الباب إلى تأكيد كلّ ما ذهبنا إليه حول تَصوُّرات أسين بلاثيوس للإسلام والمُسلمين، من خلال مُعالجتنا لنَمُوذجَيْن مَخْصوصَيْن من أبحاثه ودراساته.

الفصل الثاني

بدايات الفكر الفلسفي الأندلُسي في تَصوُّرات أسين بلاثيوس

لقد أشرنا في الفصل السابق كيف أخذ أسين بلاثيوس نَواة البحث عن بدايات الفكر الفلسفي الإسلامي الأندلسي، مُمَثّلة في ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية في الأندلس[1]، من بحث سابق له عن ابن عربي المُرْسي. وإذ بَرْهن بذلك على

---

(1) Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su esuela. Orígines de la filiosofía-hispano-musulmana*. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1914.

وقد نشر أسين بلاثيوس هذا الكتاب بعد مُراجعة طفيفة.

Asín Palacios, Miguel, Abenmasarra y su esuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana. *Obras escogidas,* I, 1-216.

كما أنه قد أُعيد طبعه ضمن كتاب جُمعتْ له فيه ثلاث دراسات عن التَّصوّف والفكر الإسباني الإسلامي، حسب تعبير العنوان الذي وضع لها:

Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su esuela. Orígines de la filosofía hispano-musulmana. en tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmanas,* Madrid, 1992.

وبالنظر إلى عدم شُهْرة ابن مَسَرّة ضمن رجالات الفكر والتَّصوّف الإسلاميين بالأندلس، فإننا نسمح لأنفسنا بالإدلاء بهذه المَعْلومات المُقتضبة.

ولد مُحَمَّد بن عبد الله بن مَسَرّة بن نُجَيْح القُرْطُبي بالأندلس في السابع من شعبان من سنة 269 هجرية، أخذ بالأندلس عن أبيه الذي عُرف بانتمائه إلى المُعْتزلة، وكذلك عن شيوخ ذوي مَشارب دينية وفكرية مُتعدّدة ومُختلفة، وقام برحلة علمية ودينية إلى القيروان وإلى المشرق الإسلامي، حيث حضر حلقات الدروس المُختلفة بهما، وقد عُرف بِزُهده ووَرَعِه، وبعُزلته عن الناس بأحد جبال ألمرية، كما اشتهر بتعليمه لجماعة =

جِدِّيّته المُتَمثّلة في عَوْدته الدَّؤُوبة إلى أبحاثه، ومُثابرته على تطويرها، وعلى مُتابعتها بتشقيق أبحاث أخرى منها، فلقد بَرْهن كذلك على قُدْرته على اقتحام الصُّعوبات وتَذْليلها بالصبر والمُثابرة. ولقد شكَّل البحث في هذا الموضوع

= من المُريدين للرياضة الروحية، إلى جانب تَمكينهم من تعليم عقدي وفلسفي، وارتبطت باسمه فرقة بالأندلس ما لبثت أن اختلفت فيه وفي تعليمه، فَنَسبت إليه آراء ومواقف مُتعدّدة ومُتناقضة يصعب جمعها في بَوْتقة واحدة، وفي مَشْرب فكري مُحَدّد، ناهيك عن انقساماتها، وتوفّي بالأندلس في الرابع من شوال من سنة 310 للهجرة. وقد ذكره ابن عَربي بنسبته إلى الجبل، حيث قال فيه: «روينا عن ابن مَسَرّة الجبلي من أكبر أهل الطريق عِلماً وحالاً»، **الفتوحات المكية**، دار صادر بيروت، د.ت. ج1، 148.

أ ـ وقد تُرجم له في:

- الضَّبّي. أحمد بن يحيى بن أحمد، **بُغْية المُلْتَمِس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، نشره فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا، مدريد، 1884 ـ 1885، تر. 163.
- الحَميدي. مُحَمَّد بن أبي نصر، **جُذْوة المُقْتَبِس في ذِكر وُلاة الأندلس**، نشره: زاهد الكوثري، القاهرة، 1951، تر. 83.
- ابن حَيّان. أبو مروان حَيّان بن خَلَف، **المُقْتَبَس من أنباء أهل الأندلُس**، نشره: محمود علي مكي، بيروت، 1973، 20 ـ 25.
- ابن الفَرَضِي. عبد الله بن مُحَمَّد بن يوسف، **تاريخ عُلماء الأندلس**، نشره: فرانسيسكو كوديرا، مدريد، 1891 ـ 1892، تر. 1202.

ب ـ وعرض لبعض آرائه ابن حَزْم ضِمْن شنع المُعْتزلة في كتابه:

- **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**، بيروت، 1975. ص198 ـ 200، كما أحال على بعض آرائه وتعاليمه ابن عربي في **فتوحاته**، س.ذ.ج1، 148 ـ 150، وفي باب الحروف من هذا الكتاب كذلك.

ج ـ وفيما يعود إلى بيته وحياته وتُراثه ومدرسته تُراجع الأبحاث والدراسات التالية:

- مُحَمَّد ألوزاد، **نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، آداب الرباط، مرقونة 52616/ 79 ـ 1980.

كمال محمد جعفر، من التراث الفلسفي لابن مَسَرّة، القاهرة، 1982، 17 ـ 23. وهذا الكتاب عبارة عن تحقيق ودراسة **لكتاب الاعتبار وكتاب الحروف** لابن مَسَرّة.

- العسري. مُحَمَّد عبد الواحد، حول فلسفة مُحَمَّد بن مَسَرّة القُرْطُبي، **مجلة كلية الآداب بتِطْوان**، العدد 8، 1997. 221 ـ 244.

Arnaldez. Roger, *E.I.,* II. 892-896.

Stern. S.M, «Ibn Masarra, fllower of pseudo-empedocles an lusion», *Actas del IV Congreso de Estudios arábes e Islámicos,* Coimbra-Lisboa, 1968, Leiden, 1971. 325-337.

بالذات، وفي مرحلة إنجازه التي لم تَكُن قد اكتشفت فيها بعض كتب ابن مَسَرّة بعد، مُغامرةً لم يتهيَّب مُستشرقنا اقتحامها، ليحتكر بذلك مَكانة الريادة في هذا البحث المخصوص بين زُملائه المُستشرقين، بل بين عُمُوم دارسي الفكر الفلسفي الأندلسي[2].

1 ـ والحقُّ أن أسين بلاثيوس قد افتتح مُختلف الأبحاث والدراسات التي انصبَّت من بعده على بدايات التفكير الفلسفي في الأندلس عندما جعل من ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية الأندلسية مَوْضوعاً من مواضيع اهتماماته العلمية المُبَكّرة. وكشأنه مع أغلب بُحوثه ودِراساته فقد أدرج هذا المَوْضوع ضمن هُمُومه القومية الإسبانية، وضِمْن انشغالاته الدينية النَّصرانية بالفكر الإسلامي الأندلسي، في الوقت نفسه. وبالنظر إلى عدم تَوافره على النُّصوص الأصلية لابن مَسَرّة فقد عمل على رصد مُختلف مَناحي المُمارسات الدينية والفلسفية والصُّوفيّة للرَّجُل كما تبدَّت له في كثير من مَجالات الفكر المُختلفة، وسِياقاتها التاريخية المُتعدّدة. كما عمل جاهداً على البحث عن أصولها، وعن تَعقُّب صُدورها عن هذه الأصول المُفترضة عنده، وتقفّي تَحَوُّلاتها وتَبَدُّلاتها في ذلك؛ لكي يتمكّن من ترميمها وإعادة تأسيسها من جديد[3]، ولذلك رجع من جِهة إلى الفكر اليوناني القديم، وبالضبط إلى التراث الإنْباذُوقلي المُنتحَل منه، ومن جِهة أخرى رجع إلى

Urvoy Dominique, «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* 1984, 707-717.

Tornero. Emilio, «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra», *Alqantara,* 6,1985. 166-168.

Fierro. M. Isabel, *La hetorodoxia en el Al-Andalus durante el Periodo Omaya, I.H.A.C.* Madrid, 1987, 113-118. 132-140. 166-186.

Noticia sobre la publication de obras ineditas de Ibn Masarra, Vol. 14, 1993, 47-64.

Cruz, Hernández. M, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 1981, 20-28.

(2) ما فتىء أسين بلاثيوس يَحتلّ مكانة مُتَميِّزة بين مَجْموع الدارسين الذين تناولوا من بعده هذا المَوْضوع؛ فالواقع أنهم لم يَستطيعوا تَجاوُزه، ولم يَتَمكّنوا من التخلص، تبعاً لذلك، من قبضة جُلّ الأحكام والنتائج التي انتهى إليها. ولقد حاولنا تجاوز هذا الأمر في دراستنا المذكورة بنهاية الهامش السابق.

(3) لا يعني ذلك أنه لو كانت قد تَوافَرت له النُّصوص الأصلية لابن مَسَرّة فإنه لم يكن سينهج هذا النهج.

ما استطاع أن يضع يده عليه من ذِكر لشَذَرات من فكر ابن مَسَرّة في **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل** لابن حَزْم، وفي **الفُتوحات المَكّيّة وفُصُوص الحِكَم** لابن عربي[4]، كما رجع من جِهة ثالثة إلى السيرة الشخصية لابن مَسَرّة، وإلى مُختلف مُجْريات حياته الفكرية والروحية بالأندلس وخارجها.

1 ـ 1. لقد رأى أسين بلاثيوس في الإنْباذُوقلية المُنتحلة مُكوِّناً أساسياً من مُكوّنات فلسفة ابن مَسَرّة، وأصلاً من أهم أُصولها، ووجد فيما وقف عليه من ذكر للقرابات الفكرية بين المَسَرّية والإنْباذُوقلية عند كلّ من ابن حَزْم في **فِصَله** وصاعد الأندلسي في **طبقاته**، ما يكفي، في نظره، لتسويغ هذا الزعم والدفاع عنه. ولكي يَخْلص إلى مُقتضيات منهجه في تأريخه للأفكار بادر مُستشرقنا إلى جمع شتات الإنْباذُوقلية المُنتحلة وتأسيسها بدورها من مَصادر عديدة، وفي هذا المِضْمار رجع إلى مَخْطُوطة **رَوْضة الأفراح** للشَّهْرَورزي وإلى **مِلَل** الشَّهرِسْتاني، وإلى **طبقات** ابن أبي أُصَيْبِعة، وإلى **تاريخ الحكماء** للقِفْطي. لقد ذكرت جميع هذه المصادر بِنِسَب مُتفاوتة شخص إنْباذُوقليس، وما نُسب إليه من أفكار ميتافيزيقية في مَوْضوعات الوجود والوجود الأول، والأصل الفيضي للعالم، والحب والكراهية والطبيعة والجسد والروح وعودة الأرواح إلى أصلها الإلٰهي... إلخ، لذلك لم يجد أسين بلاثيوس أيّة صُعُوبة تُذكر في جميع شَذَرات مُختلف هذه المَوْضوعات منها، ثم مُقارنتها بما تَوافر له من شَذَرات من الفكر المَسَرّي المَبْثُوثة فيما ذكرناه من المصادر الأخرى. وبالنظر إلى كون هذه المُقارنة قد أسفرت عنده على وجود كثير من الشبه بين هذا الفكر وبين الإنْباذُوقلية المُنْتَحَلة، فإنه لم يَتردَّد في رفع الشّبه إلى درجة المُطابقة، لِيُؤكّد بذلك افتراضه المُسبّق الذي ذهب فيه إلى أن ابن مَسَرّة قد اتَّخذ ـ عبْر وسائط عديدة ـ من آراء إنْباذُوقليس وأفكاره المِيتافيزيقية نَمُوذجاً اقتفى أثره فيما تركه بدوره من نظائر مُختلف هذه الأفكار وتلك الآراء، وبذلك أعاد أسين بلاثيوس قسماً مُهمًّا من المَسَرِّيّة إلى الإنْباذُوقلية كما يُعاد الفرع إلى أصله ويختزل فيه[5]، فضلاً عن كونه

---

(4) وإحالات أسين بلاثيوس على هذه الكتب، وخاصّة على الأخيرين منها كثيرة جداً، وقد استثمرها بصفة أخص في كتابته الفصْل الذي عَنونه بـ «عقيدة ابن مَسَرّة الكلامية».
Asín Palacios, Miguel, «Abenmasarra y su escuela», *op.cit.* 89-113.

(5) وإلى جانب بحث أسين بلاثيوس للفكر المَسَرّي عن أصول الإنْباذُوقلية فقد بحث له =

قد استثمر بالفعل هذه المُناسبة لكي يُؤسِّس كذلك الإنْباذُوقلية المُنتَحَلة بوصفها عنده أصلاً من أهم أُصول الفكر الفلسفي العام، وحلقة مُتقدّمة من حلقات تَسلسُل تاريخه المُتّصل والمُتعاقب والمُطّرد.

2 ـ . 1 وكذلك الشأن في عناية أسين بلاثيوس في تأسيسه للمَسَرّية، بكل ما جاء بالفتوحات المكية لابن عربي عن ابن مَسَرّة، وهذه العناية عنده لا ترجع إلى عدم توافره على نُصوص هذا المُفكّر الأصلية، أو إلى رغبته في تجريب مدى تَمكُّنه من قواعد البحث الفيلولوجي، أو إعلانه عن سيطرته التامة عليها بين المَجامع الاستشراقية العالمية لمَرْحلته، بل تَعُود إلى ما هو أَعْمق من ذلك. فلقد عاد إلى **الفُتُوحات و الكِبْرِيت الأحمر**، ليبحث فيها عن جَوانب مُختلفة من زهد ابن مَسَرّة وتَصوّفه ضمن تَصوّره لكلٍّ من الزُّهد والتَّصوّف الإسلاميين، وللمكانة الرفيعة التي حَجَزها لابن عربي داخِلَهما. والواقع أن مُستشرقنا قد طرح تصوُّره المعني في هذا المِضْمار في دراسته لابن مَسَرّة، غير أنه سَيَستعيده في كتابه الذي عَنْوَنه عن قصد **بالإسلام المُنَصْرَن**، أو في دِراسته عن التَّصوّف من خلال ابن عربي المُرْسِي[6] ففي بحثه عن أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية المُتمثِّلة في ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية في الأندلس ذهب إلى أن مُحَمَّداً (ﷺ) «لم يُمثِّل نموذج الكمال الروحي، لقتاله لمُخالفيه وتَعدُّده لزوجاته»[7]، ولا يُمكن تبعاً لذلك أن يمثِّل النَّموذج الذي يُمكن أن يَقتفيه أو يَستلهمه أيُّ زاهد أو مُتصوّف. وفي هذا البحث ذهب كذلك إلى أنه «لا يُمكن للعقيدة القُرآنية العامّة أن تَسمح بقيام العلاقة الروحية بين النفس وخالقها»[8]، كما أكد فيه أيضاً أن «طريق

= كذلك عن أصول يونانية أخرى من أفلاطونية وفيثاغورية، وكأن أي فكر، مهما كانت خُصوصيته، وهي في حالتنا الخُصوصية الإسلامية والعربية للمَسَرّية، لا يُمكن أن يَصدر إلا عن أصول يونانية، ولا يُمكنه أن يَكون غير أثر من مُؤثّراتها.

(6) Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1931.

(7) «Aquel profeta polígamo y guerrero no era el tipo de perfección spititual».

Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela*. Madrid, 1914, *op.cit,* 12.

(8) «Ni la dogmática vaga del Alcorán permitía concebir como pisible la unión mística del alma con su dios».

Ibid.

الكمال الروحي يَمُرّ عَبْر التعاليم الإنجيلية التي لم يَكُن يرى هذا النبي بأن دينه يسمح بالاستجابة إليها»[9] غير أنه قد اكتفى بالإعلان عن هذه الأُطروحات الخطيرة وتسجيلها دون إيراد أي حُجَج على صِحّتها، أو دفاع مَقْرُون بالأدلّة عنها، أما في كتابه: **الإسلام المُنَصْرَن**، فالواقع أنه قد أفرغ جُهْداً مَلْحوظاً في الاستدلال على هذه الأُطروحات عند استعادتها، وكذلك عند إنتاجه لأُطروحات أخرى مُماثلة لهذه ومُكمِّلة وعاضدة لها. ومن هذا الضرب الأخير، تلك التي ذهب فيها إلى أن تَصوّف ابن عربي يَعود بالضرورة إلى ما مارسته الحياة الروحية النَّصرانية من تأثيرات عَميقة ودالّة على الإسلام؛ وذلك لكون «المُسلمين قد اضْطُرّوا عند بَلْوَرتهم لعقائدهم في الزُّهد والتَّصوّف إلى استعارة النماذج الروحية النَّصرانية، لإحياء الحروف المَيّتة للنصّ القُرآني، الذي لم يَكُن ليُحقّق لهم أدنى كفاية في هذا الشأن»[10] ويتَّضِح من ذلك أن عودة أسين بلاثيوس إلى **الفُتُوحات المَكّية** لتَتبّع الآثار المَسَرّية فيها، هي في واقع الأمر مُجرّد عودة لوصل المُفكّر والمُتصوّف المُرْسِي ابن عربي بسلفه ابن مَسَرّة القُرْطُبي؛ من أجل وصل إنتاجهما معاً بالنَّصرانية التي تَثْوي فيه، وتَسْمح بانْبِثاقه.

---

(9) «El mismo Mahoma había declarado que su religión era refractaria a la prácita de los consejos evangélicos en que la perfección espiritual consiste».
Ibid.

(10) «... no le bastaba a los musulmanes el texto del Alcorán para construir su doctrina ascético-mística, y que se veían forzados a vivificar su letra muerta con el espiritu de los ejemplos cristianos».
Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado, op.cit,* 9.
ولا يَخْفى ما في هذا الحُكم من تَحامُل بيِّن؛ فالزُّهد والتَّصوّف في الإسلام، وإن اصطنعا التراث الفلسفي والباطني لغير المُسلمين؛ فلقد نَهَلا بصفة أساسية من نُصوص القُرآن الكريم والسُّنّة النبوية، واستندا إليها، بالإضافة إلى استنادهما إلى بيئتهما الإسلامية المَحْضة، وتعبيرهما عن بعض خُصُوصيّاتها وجَوانبها. ويكفي للاستدلال على ذلك الرجوع إلى مُختلف المُمارسات الصُوفيّة الإسلامية المُختلفة، وإلى مجموع الدراسات والتنظيرات الإسلامية التي خضعت لها. ومن قبيل ذلك على سبيل المثال لا الحصر:
ابن خلدون. عبد الرحمن، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: الأب إغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، بيروت، 1959.
- ابن خلدون. عبد الرحمن. **المقدّمة**، مكتبة ومطبعة الخانجي، د.ت. (فصل التَّصوّف).
- بدوي. عبد الرحمن، **تاريخ التَّصوّف الإسلامي**، ط2، الكويت، 1978. =

1 ـ 3. وقد خَصَّص أسين بلاثيوس ثلاثة فصول طويلة من دراسته لابن مَسَرّة لتفسير ما خَلَّفه هذا الأخير من تُراث فكري ورُوحي، بالنظر إلى علاقة هذا التراث بأصوله الفكرية التي افترضها له، وبالنظر كذلك إلى تَطَوّرات مُختلف مُجريات السيرة الذاتية لصاحبه. وجرياً على عادته في قولبة الأفكار في أصول مُفترضة لها سَلَفاً اهتمّ في أول هذين الفصلين بتَكوُّن الفكر الإسلامي في المَشرق الإسلامي طيلة القرون الثلاثة الأولى من تاريخه، وعَالج في ثانيهما ظُهور هذا الفكر وتَكوّنه في إسبانيا خلال هذه المرحلة من تاريخه، أما ثالثهما فلقد اهتمّ فيه بتأطير المُمارسات الفكرية والصُّوفيّة لابن مَسَرّة ضمن المناخ العام لإنتاجها، المُتميِّز عنده بمجموعة من المُؤثّرات التي خضعت لها، في تصوُّره، مُختلف هذه المُمارسات.

1 ـ 3 ـ 1. ودار أول هذه الفصول حول افتراض أساسي يُشكِّل في ذاته إحدى الدعائم الأساسية لأُطروحة أسين بلاثيوس في الإسلام وفي ثقافته المُختلفة، ويذهب هذا الافتراض إلى أن هذا الدين ليس أكثر من تلفيق مُحَمَّدي «بين التوحيد، كما هو في اليهودية والنّسطورية من جِهة، ومَجموعة من المُمارسات الدينية اليهودية والنَّصرانية، من مثل الصلاة والصوم والطهارة والصدقة»، ولكونه كذلك فلقد «اكتفى بالإعلان عن توحيد غامض وبارد، والاعتقاد فيه، وفي إله جبار وغير مُبالٍ بمَخْلُوقاته التي لا يُمكنها، تبعاً لذلك، أن تتطلّع إلى محبَّته؛ لأنها لا تعلم عنه أكثر من كونه موجوداً وواحداً، وأنه يُثيب ويُعاقب»، ولذلك غابت عن الإسلام تلك «العلاقة الصُّوفيّة بين الأرواح وخالقها التي يَرْتكز عليها الدين»[11]

= ـ شلق. علي، **العقل الصُّوفي في الإسلام**، بيروت، 1985، 11 ـ 28.
ـ فروخ. عمر، **التَّصوّف في الإسلام**، بيروت، 1981، 29 ـ 38.
ـ الكتاني. مُحَمَّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، الدار البيضاء، 1992، 696 ـ 698.

(11) «... un monoteísmo judaico y nestoriano, [...] acepta del cristianismo y del judaismo, igualmente, un grán número de prácticas religiosas, la oración, el ayuno, la purificación, la limosna, etc.».

=«... se limita a confesar un monoteísmo vago y frio, con un Dios autócrata e

وبالإضافة إلى ذلك فإن أسين بلاثيوس يرى أنه إنْ كان الإسلام قد حقَّق كفاية عَقْدِيّة لأوائل المُسلمين البُسطاء العارون عن أي تقليد فلسفي، ورغم افتقاره لأي حِسٍّ رُوحي، فإنه لم يكن ليَستطيع إشباع النَّهَم العقلي والروحي للشعوب الأخرى التي دخلت في طاعته؛ لذلك اضْطُرّت هذه الأخيرة إلى التفكير بالنَّصرانية وباليهودية وبالزَّرادشتيّة في المُعتقدات الإسلامية، وإلى الدفاع عن ذلك وفق قواعد الفلسفة الإغريقية. ولا عجب في ذلك؛ فلقد عرفت الثقافة الهيللينية كيف تَكمُن إلى حين، رَيْثَما تَتَسرَّب إلى تلك الأقوام لتختلط بالأنماط الهِرْطوقيّة لمُعْتقداتهم النَّصرانية والزَّرادشتيّة وتَمْتزج بها. هكذا «مثل المُعْتزلة أو القدرية الذين ظهروا في مهد الإسلام، الرُّوح النَّصرانية ـ اليونانية المُتَمَرّدة على ما في القُرآن من مُعتقدات تشبيهية وجبرية»[12] وأخفى الشيعة الذين عُرفوا «بروحهم الزَّرادشتيّة المُتأصِّلة في عِرْقهم الفارسي»[13]، في تأويلهم المجازي للقُرآن، وتَفْسيرهم الرمزي للمبادىء الإسلامية، توفيقهم بين تثنية الديانة المَزْدكية، والهَرْطقات النَّصرانية والمانِيّة والغَنُوصِيّة»[14] وعبَّرت الفلسفة الإسلامية في بداياتها الأولى عن «استمرارية الاتجاهات التوفيقية لمدرسة الإسكندرية»[15]، أمّا «التَّصوّف الإسلامي فإنه مُجرَّد تقليد للرهبانية النَّصرانية

= indiferente para sus criaturas, que no pueden siquiera aspirar a amarle, porque tan sólo saben de Él, que existe y que es uno, que premia y que castriga».

«La relación mística de las almas con su creador, en que la religion estriba...».

Asín Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela.* Madrid, 1941, 5-6.

(12) «Los motáziles o cadaríes, que aparecen ya en la cuna del islam, representan en el espírito greco-cristiano de la Siria que reactcionar contra el antropomorfismo y fatalismo del Alcorán».

Ibid, 7.

(13) «... los xiíes [...] desde sus orígines, el espirito zoroastra de la raza irania...».

Ibid.

(14) «... un sincretismo de la religón dualista mazdeica con las herejías cristianas maniquea y gnóstica».

Ibid, 3.

(15) «... la continuidad y supervivencia de la filosofía alejandrina, cuyas rendencias sincréticas...».

Ibid, 3-9.

الموجودة في شبه الجزيرة العربية، وفي مصر، وفي سوريا، وفي بلاد فارس»[16].

1 ـ 3 ـ 2. وللدفاع عن الافتراض المذكور، وتعضيده بشواهد عديدة، عاد مُستشرقنا إلى القرون الثلاثة الأولى لتاريخ الفكر الإسلامي الأندلسي، أو بالأحرى رجع إلى تأسيسه لهذا التاريخ بحسب تَصوُّراته له، واستراتيجيته من وراء ذلك. وفي هذا المِضْمار أرجع عوامل تَكوُّن هذا الفكر إلى التأثير العلمي الذي مَارَسه الشرق الإسلامي على غربه؛ بحيث لم يَرَ في «تاريخ الفكر الفلسفي والكلامي بإسبانيا الإسلامية غير نُسخة مُطابِقة لأصلها من الثقافة الإسلامية المشرقية»[17]، فلقد اقتصرت ـ في رأيه ـ الثقافة الإسلامية بالأندلس خلال القرنين الأولين من تاريخها، على «الدراسات الفِقْهية واللغوية»[18]، ويرجع ذلك إلى عامل رئيس مُتَمَثِّل في فَقْر المَوْرُوث الفِكري المَحَلِّي وتوقّفه، وعجزه عن الاتصال بالإسلام؛ لاعتماده بدوره على الدراسات الدينية، وإهماله للميتافيزيقا الإغريقية. كما يَؤُول كذلك إلى عامل آخر مُساعد يتمثل عنده هذه المرة «في إهمال أوائل المُسلمين المُحتلِّين من عَرَب، وبَرْبَر، ومُقاتلين، وجَهَلة، ومُتَزَمِّتين، لهذا المَوْرُوث أو للدراسات الفلسفية للعِرْق المَغْلوب»[19]؛ أي للعِرْق الإسباني. لذلك كان على هذا الفكر أن يَنْتَظر تَكوُّن النَّزْعة الوطنية الإسبانية «المُناوئة للطُّغيان السياسي الإسلامي»[20] والعربي، لكي يَنْبثق لِمُواكبتها وللتعبير عنها. لقد

---

(16) «... el misticismo musulman es una imitación del monacato cristiano de la Arabia, del Egipto, de la Siria y de la Persia».

Ibid, 15.

(17) «La historia del pensamiento filisófico-teológico en la España musulmana es un trasunto fiel de la cultura islámica oriental». *Ibid*, 16.

(18) «... toda su cultura se limita a los estudios jurídicos y a los filológicos». *Ibid*, 17.

(19) «... la ineptitud y la indiferncia de los primeros conquistadores árabes y berber-iscos, guerreros incultos y musulmnes fanáticos, para los estudios filosóficos de la raza vencida». *Ibid*, 17.

وسيتّضح لنا فيما بعد، أن أسين بلاثيوس لم يَتوسَّل بالعِرْق لتفسير عُزُوف المُسلمين عن التُّراث الفلسفي للعِرْق الإيبيري، حسب تَعْبيراته بطبيعة الحال.

(20) «El nacionalismo espano parece tambien reaccionar contra el yugo político del islam».

Ibid, 13.

وجدت هذه النَّزْعة في الحركات الخارجية والباطنية والفاطمية مُتَنفَّساً لها، ووسيلة لمُواجهة السُّلطة الإسلامية ـ العربية بالأندلس[21] ولا غَرْوَ في ذلك؛ فلم تكن إسبانيا لِتَسْلَم ـ حسب تعبيره ـ من عدوى مثل هذه الحركات، ومن عدوى الهَرْطقات الاعتزالية والباطنية، وكذلك تأثيرات الأنظمة الفلسفية المشرقية[22]، ولم تكن لِتَتَخَلَّف مُختلف هذه الأفكار وتلك الحركات، مُتَفرِّقة ومُجتمعة، عن الإسهام بصفة فَعّالة وحاسمة في إنتاج الفكر الإسلامي بالأندلس وتطويره[23].

ذلكم هو ما يُفسِّر عودة أسين بلاثيوس إلى ما تَوافر له من مصادر التاريخ الأندلسي لاستقصاء مُختلف الشهادات والإشارات التي تضمنتها في هذا المَوْضوع، وانتقاها للاعتداد بها والاستدلال بواسطتها على كلّ ما زَعمه في هذا الصدد، ولقد شَدَّته إلى ذلك رغبة مُلِحّة ـ أَمْلتها عليه مَنْهَجيّته ـ في البحث عن كيفية تَسَرُّب مُختلف الأفكار والمواقف والحركات المذكورة إلى الأندلس، وبداية إنجازها لمُختلف أدوارها، فلقد اهتمّ بعض الأندلسيين بتلك الأفكار، وعمدوا إلى البحث عنها بِمَواطنها الأصلية، بالقيروان والمشرق الإسلامي، كما حَرِصوا كذلك على استجلاب كتبها، وعلى استنساخها ونشرها في الربوع العلمية للأندلس[24] وبالإضافة إلى ما كان يَتَضمَّنه بعضها من تعاليم في الزُّهْد والتَّصوُّف، فقد تم نَشْرها كذلك على يد كثير من العُبّاد والنُّسّاك والزُّهّاد الذين كانوا يَضْطَلِعون بمهام التعليم والتربية الروحية في الوقت نفسه، مما أدى إلى خلط أغلب علوم العصر بالتّعاليم المذكورة. ولقد أَسْفَرت عملية تتبع مُستشرقنا لمَواقف هؤلاء الأندلسيين، وتَسَقُّطه لأخبارهم وانتماءاتهم العلمية عن وقوفه على كثير من الأسماء التي ارتبطت بالزُّهد والتَّصوُّف، أو بالمذهب الخارجي، أو

(21) *Ibid*, 13.

(22) *Ibid*, 13.

(23) وهو ذلك الفكر الذي سَمّاه من جهته «الفكر المُستقلّ»، أو بالأحرى «الفكر الاستقلالي لإسبانيا الإسلامية».

«... pensamiento independiente de la España musulmana».

Ibid, 21.

(24) *Ibid*, 22-26.

الاعتزالي، أو الباطنية، أو اشتغلت بالفلسفة، ممّا دَعاه إلى وضع مَلاحق خاصّة في الاعتزال[25]، وفي الزُّهد[26]، وفي الفلسفة[27]، أوردها في نهاية دراسته لابن مَسَرّة ولمَدْرسته. كما أنه لم يَدَّخر جُهْداً في توجيه قِراءته لبعض أحداث التاريخ الأندلسي وفق افتراضه السابق الذكر عن علاقة تلك الأفكار وأصحابها بتلك المُعارضة الأندلسية[28]، لذلك وجد في ابن مَسَرّة وتُراثه الفكري ومدرسته أُنْمُوذجاً دالًّا على كلّ ما ذَهَب إليه في هذا الصدد؛ حيث اجتمعت عنده «في هذا المُفكّر القُرْطُبي الجَرِيء، وفي نَسَقه الهَرْطقة المُعْتزلية، والعقائد الباطنية، والأنظمة الميتافيزيقية المُنْحدرة عن التراث الإغريقي، بالإضافة إلى الزُّهد والرهبنة»[29]

1 ـ 3 ـ 3. وقد اضْطُرّ مُستشرقنا عند تَناوُله لحياة ابن مَسَرّة إلى تلوين إحدى مُسَلَّماته السابقة الذِّكْر، إن لم نَقُلْ إنه اضْطُرّ إلى التراجع عنها بصفة تامة. ويَتعلّق الأمر هنا بتلك التي أرجع فيها احتياج الأندلسيين للثقافة المشرقية،

(25) لقد خَصّص للاعتزال مُلْحَقين، أحدهما عن حياة الجاحظ وكُتُبه وأفكاره، وآخرهما ترجم فيه لأوائل المُعْتزلة بالأندلس.

(26) وخَصَّص المُلْحق الثالث لتتبع رُوّاد الزُّهد في الأندلس. وتجدر الإشارة إلى أن محمود علي مكّي استطاع ـ بعد استقصائه لمَصادر أندلسية عديدة ـ أن يَستدرك على أسين بلاثيوس في هذا الجانب، وأن يتتبَّع بِدِقّة مُتناهية بِدايات التَّصوّف الإسلامي الأندلسي ورجاله قبل ابن مَسَرّة. وقد استَغْرَب في هذا الصدد إهمال مُستشرقنا لشخصية صوفية أندلسية تُعَدُّ بحق مُمَهّدةً للتَّصوّف الحقيقي بالأندلس، «وسابقة عن ابن مَسَرّة»، و«هي شخصية أبي بكر يمني بن رِزْق التُّطَيْلي»، الذي تَرْجم له ابن الفَرَضِي في تاريخه. «بداية التَّصوّف الإسلامي ما قبل ابن مَسَرّة»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، العدد53. 1992. عدد خاص عن المُؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية، 11 ـ 14 كانون الثاني/يناير 1992، 15.

(27) أما المُلْحق الرابع، فهو عبارة عن نصّ مُقْتَطف من مَخطُوطة **رَوْضة الأفراح** للشَّهْرَزوري. عن «الحكيم العظيم الرباني إنباذوقليس ابن نادر من أهل أفراغلينا». 192 ـ 194.

(28) ولقد وقف أسين بلاثيوس على بعض هذه الحركات المُعارضة، من مثل حركات: بني قسيّ، وبني حَفْصون، وأبي علي السَّرّاج. يُنظر، 22. 42. 43.

(29) «... herejia motázil, doctrinas batiníes i esotéricas, sistems metafísicos de filiación griega, ascetismo o monocato-van a aparecer ahora sintetizados en la persona y en el sistema de este audaz pensador cordobés».
Ibid, 29.

واضْطِرارهم إليها، ومُحاكاتهم لأُصولها ونَماذجها عند إنتاجهم لثقافتهم الخاصّة، إلى عامل رئيس يَتَمثَّل في «توقف التقليد الثقافي الأهلي (يَقصد الأيبيري) وعدم ارتباطه بالإسلام»[30] كيف ذلك؟. وإلى جانب تأكيده هذا الزعم وتسويغه بمُسَوّغات عديدة فلقد أكّد كذلك أن «تَمثُّل المُسلمين الإسبانيين للثقافة المشرقية لم يُقَوِّض أبداً القانون الخالد لاستمرارية الفكر الأيبيري»[31]، ولم يَدَّخر ـ بطبيعة الحال ـ جُهْداً في تسويغ هذا الزعم الأخير، والتدليل عليه بمَجْمُوعة من الأدلّة التي نَرى من جِهَتنا أنها مُجَرّد إلباس لتأويلات غير مُلائمة خصائصَ بعض وقائع تاريخ الفكر الأندلسي - الإسباني حسب فَهْمه وتَعْبيره عنه. ومن هذا الضرب ما ذهب إليه من أن الفكر المذكور، لكونه قد استَنَد إلى الديانة النَّصرانية الصحيحة، وإلى عناصر من إحدى هَرْطقاتها[32] المُطعَّمة بالأفلوطينية والفيثاغورية والغَنُوصية؛ استطاع أن يَضْمَن لنفسه تأثيراً قويًّا على نفسية العِرْق الإيبيري الذي حافظ عليه اللاشُعور الجَمْعي[33]، ليَضْمن بذلك لنفسه عدم انقطاعه، وتعاقُبِه واستمراريّته ودَيمُومته.

2 ـ ولا يهمنا أن نُناقش ـ الآن ـ مدى صِحّة هذا الزَّعم أو ذاك لأسين بلاثيوس في أصول الثقافة الأندلسية، بقدر ما يَهمُّنا تَفْسير اضطراره إلى هذا التراجع. والظاهر أنه قد اضطُرّ إلى هذا الأمر لِيَضْمَن لأُطروحته في ابن مَسَرّة وفكره مَزِيداً من الاتساق والتَّجانُس، على الرغم من هذا التَّدافُع البيِّن في ذاته بين مُنطلقاته.

---

(30) «Es que la tradición indígena se había roto, sin empalmar con el islam». *Ibid*, 17.

(31) «el fenómeno de asimilación de la cultura oriental, que entre los musulmanes-españoles se realizaba, no quebranta la ley eterna de la continuedad del pansamiento ibérico». *Ibid*, 38.

(32) وهي الهرطقة المَنْسوبة إلى «بْرِسِليانو» Prisciliano. وعن هذه الهَرْطقة ومُؤسّسها يُراجع:

Menendez y Pelayo. M, *Historia de los heterodoxo españoles*, Santander, 1946-48. vol. I, 186-195.

(33) لا يستخدم أسين بلاثيوس هذا المفهوم، «اللاشعور الجَمْعي»، وإنّما اضْطُرِرْنا إلى استعارته من حقل التحليل النفسي؛ للتعبير بشكل مُقْتضب ودقيق في الوقت نفسه على ما ذهب إليه مُستشرقنا في هذا الصدد مُستخدماً تعابير مُختلفة، من مثل هذين التعبيرين: «السيكولوجيا الإثنية» Psicología étnica و«خلف عتبة الوعي» Tras el umbral de la conciencia.
نفسه 38.

2 ـ 1. تَقُوم أُطروحة أسين بلاثيوس حول ابن مَسَرّة على رَغَبات مُتعدِّدة ومُتداخلة، كما تَستند إلى تصوُّر استشراقي لتاريخ الأفكار، وللفكر الإسلامي الأندلسي داخل هذا التاريخ. فإذا كان يُمثِّل هذا الفكر، من جِهة، جُزْءاً من تاريخ الفكر الإسباني، ولحظةً من لحظات تَوَهُّجه العامّ، فإن العناية به هي من قبيل العناية بالذات الإسبانية التي يَنتمي إليها أسين بلاثيوس، ويَهمّه تدعيمها، وإبراز هُويّتها[34]، ومن جِهة ثانية فإن هذا الفكر المَسَرّي، إذْ يُمثّل في ذاته جُزْءاً مفتتحاً للفكر الأندلسي، فإنه من حيث هو كذلك ليس إلا حلقة من حلقات اطراد التقليد النَّصراني في أشكاله الصحيحة والهَرْطقية، وفي صِيَغه الزُّهدية والتَّصوُّفية والباطنية، ومن جِهة ثالثة، وتبعاً لذلك، فإن هذا الفكر إذْ يَندرج ضمن حلقة من حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المُتَّصل والمُتعاقب والمُطَّرد، فإنه يَدلُّ كذلك عليها دون شك. ويَتعلَّق الأمر عنده باستمرارية الفكر اليوناني القديم في صيغه الفِيثاغورية والإنْباذُوقلية المُنْتَحَلة، في حلقة الحِقْبة الوسيطة من حِقَب هذا التاريخ الذي وجد في ابن مَسَرّة القُرْطُبي مُتنفَّساً له في الأندلس، وشكلاً من تَشكُّلاته العديدة بها.

ضمن هذا التصوُّر لتاريخ الأفكار الذي يَقوم على مَفاهيم التطور والتقدم والاطِّراد والتَّعاقُب، ذهب مُستشرقنا إلى أن ابن مَسَرّة قد أيقظ هذا الفكر من سُباته العميق في اللاشعور الجمعي للإيبيريين، ليُطَعِّمه بعد ذلك بعناصر من العقائد الباطنية والمُعْتزلية التي أخذها من الأندلس وصَقَلَها بمقامه في إفريقيا، وليضمن بذلك استمراريته ودَيْمُومته، لذلك لم يَتَردَّد أبداً في أن يخلع عليه شرف ريادة الانخراط في القول الفلسفي بالأندلس، وتَدْشينه بها[35]، كما لم يَتَردّد

---

(34) لقد عَرّجنا في الفصل السابق على عناية أسين بلاثيوس، بإبراز دَوْر الذات الإسبانية في الفكر الإسلامي الأندلسي، وبإسهامها في نقله إلى أوروبا التي استفادت منه في نهضتها الفكرية.

(35) ذهب سالم يفوت إلى أن «الكتابة في الفلسفة [. . .] لم تَظْهر في الأندلس إلا مع ابن باجه». **ابن حَزْم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء، 1986، 288 ـ 290. ومن المَعْروف أن هذا الرأي هو الشائع بين مُؤرِّخي الفلسفة الإسلامية في الأندلس. ونَرَى من جِهَتنا ضَرورة مُراجعته في ضوء السيرة الفلسفية لابن مَسَرّة، التي نقف على جُزْء مُهمّ منها في **رسالة الاعتبار** و**رسالة الحروف**، اللتين نَشَرهما كمال جعفر.

كذلك في تخصيصه بفضل السَّبْق إلى مزج هذا القول بعلم الكلام والزُّهد والتَّصوّف في هذه البلاد، وبذلك أضحى عنده ابن مَسَرّة فيلسوفاً مُنْدرجاً ضمن تقليد الإنْباذُوقلية المُنتَحَلة والفِيثاغورية والأفلوطينية[36]، ومُتكلِّماً ضِمْن تقليد اعتزالي[37]، وزاهداً مُتصَوِّفاً ضمن تقليد باطني[38]، سَمَحت له أصوله العِرْقية الإسبانية والدينية النَّصرانية بأن ينتمي إلى كلّ هذه الميادين المَعْرفية وينتج فيها. ذلك هو ما يُفَسّر عمل أسين بلاثيوس على إفسال شجرة قرابة عِرْقية ودينية لابن مَسَرّة، من غُصُون إسبانيّة ونصرانيّة، ولهاثه في البحث له كذلك عن نسب هيلليني وباطني لتفكيره الفلسفي[39]، وذلك هو ما يُفَسّر إدراجه ابن مَسَرّة ومدرسته فيما سَمّاه النَّزْعة الوطنية الإسبانية التَّحَرُّرية الدفينة لدى المُولَّدين؛ لكَوْنه يَنحدر من أحدهم[40]

2 ـ 2. لماذا عمل أسين بلاثيوس على إدراج ابن مَسَرّة ضِمْن هذه الأنساب الفكرية والعِرْقية؟. من الواضح أن أحكاماً ومَواقف استشراقية مُتعدِّدة تكمُن خَلْف مُختلف مُكوّنات أُطروحته في ابن مَسَرّة وتُراثه الفكري والمَسْلكي، التي تَسْتَند بصفة أساسية على هذا الإدراج، ومن بين هذه الأحكام المُسبّقة ذلك الذي يَرْفض بمُقتضاه التعامل مع الإسلام بوصفه ديناً مُستقلًا بذاته وبخصوصيته، على الرغم من دُخُوله في عَلاقات مخصوصة ومعروفة مع اليهودية والنَّصرانية[41] ولعلّه من نافل القول، أن نؤكد أننا لسنا معنيين بمُناقشة حقّ

---

(36) Asín Palacios, Miguel, Abenmasarra y su esuela. en: Tres estudios, *op.cit,* 35-72.

(37) *Ibid*, 98-113.

(38) *Ibid.*

(39) *Ibid*, 38-52.

(40) وتجدر الإشارة إلى أنه قد حصل بعد وفاة ابن مَسَرّة اختلاف كبير بين المَسَرّيين في شأن تعليمه الروحي وتراثه الفكري؛ مما أدى إلى حُصول انقسامات كثيرة في المدرسة المَسَرّية، وخاصّة بين مَجْموعة قُرْطُبة ومجموعة أَلَمرِيّة. يراجع: ابن حَزْم، **الفِصَل**، س.ذ، 199.

(41) والواقع أنه لا يُمكن للمرء إلّا أن يَجِد في تصوّر أسين بلاثيوس للإسلام، الذي تناولناه أعلاه، رَجْعَ صَدّى لتصوُّر عبد المسيح الكِنْدي، ومن استَخْلفه من أسلاف أسين بلاثيوس، عن هذا الدين أيضاً. أَلَمْ يَذْهبوا جميعاً، كلُّ واحد منهم بشكل من الأشكال، إلى أن الإسلام ليس أكثر من تَلْفيق مُحَمَّدي بين النَّصرانية واليهودية؟ بلى.

أسين بلاثيوس في اعترافه أو عدم اعترافه بالإسلام دِيْناً خاتماً للأديان السماوية، بل نحن مَعْنِيُّون هنا بمُناقشة مُصادرته لحَقّ الإسلام، من حيث هو ثقافة، في إنتاج الفلسفة والتَّصوّف ومُمارستهما واستِهْلاكهما وقُدرته الذاتية على ذلك، وتحقيقه لمُنتهى الكفاية في هذا المِضْمار. لقد ثَوَتْ هذه المُصادرة خلف تأسيس مُستشرقنا لزهد ابن مَسَرّة وتَصَوُّفه وفلسفته على قرابة نصرانية إسبانيا من حيث الدم، وعلى انتساب هيلليني من حيث الفكر، وكأن الفلسفة والتَّصوّف لا يُمكن أن يُمارسا في فضاءات الإسلام وداخلها إلّا بوصفهما ثورةً عليه وتَمَرُّداً ضد سُلطانه الديني والسياسي والثقافي. ثم إنه لَيَكْمُن حكم استشراقي آخر خَلْف إرجاعه اشتغال ابن مَسَرّة بالزُّهد والتَّصوُّف والفلسفة لهاتين القرابتين، يتعلق الأمر بذلكم الحكم المعروف والمشهور الذي يَخُصُّ الأعراق الغربية بإمكانية هذا الاشتغال، ويُصادرها بالنسبة إلى الأعراق الأخرى[42].

1 ـ 2 ـ 2. ولا بأس أن نُذَكِّر في هذا الصدد بقِسْم مما انتهينا إليه في أحد الفصول السابقة من هذا الكتاب، في إشكال العِرْق والثقافة من منظور أنثروبولوجي[43]، فلقد بَيَّنّا كيف استدلَّت الأبحاث الأنثروبولوجية الحديثة على

---

(42) ويُمكن التمثيل في هذا الصدد بما أضحى مَشْهوراً مما ذهب إليه «إرنست رينان» Ernest Renan من أن الفلسفة لم تكن عند الأقوام الساميّة غير اقتباس جليب للفكر اليوناني، لكونهم جُبِلوا في الأصل على الفكر غير المُنَظَّم.

Renan. Ernest, *Histoire generale et systeme comparé des langues sémitiques,* Paris, 1858.

Renan. Ernest, *L'Islamisme et la science,* Paris, 1887.

ولقد تصدى مُؤَرّخو الفكر الإسلامي من العرب والمُسلمين لهذا الحكم، وبَيَّنوا تهافُته، ويُمكن أن نذكر منهم تمثيلاً لا حصراً بطبيعة الحال:

- السامرائي. قاسم، **الاستشراق بين المَوْضوعية والافتعالية**، منشورات دار الرفاعي، السعودية، 1983، 13 ـ 15.
- سعيد. إدوارد، **الاستشراق: المعرفة، السُّلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب، ط2، بيروت، 1984، 160 ـ 166.
- الجابري. مُحَمَّد: «الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية»، ضمن كتابه: **التُّراث والحداثة**، الدار البيضاء، 1991، 63 ـ 93.
- الكتاني. مُحَمَّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء، 1992، 432 ـ 433.

(43) الفصل الرابع من الباب الأول.

أنه لا دخل للعِرْق في إنتاج الثقافة، بل إن العِرْق، إن صحَّ الحديث عن وجوده أصلاً، أو «العِرْق كما يُفْهَم عادة»[44]، ما هو إلا إبداعٌ من إبداعات الثقافة؛ فجميع الناس يَقْدِرُون على إنتاج الثقافات المُتعدّدة والمُختلفة واستهلاكها؛ لأنهم يَشتركون جميعاً في بِنْية العقل البشري الواحد، ولأنهم يَمتلكون كذلك القُدُرات نفسها على التأليف والتركيب الثقافيين انطلاقاً من مَبادىء العقل الضَّرُورية واللاشعورية المُشتركة بين جميع الناس لاشتراكهم في البشرية وتوحدهم فيها[45] ثم إن إرجاع أسين بلاثيوس ابن مَسَرّة إلى أصل عِرْقي أيبيري، مع ربطه بين هذا الأصل وقُدرته على مُمارسة الزُّهد والفلسفة وتخصيصه بهما، يطرح إلى جانب الإشكالات المَطْروحة إشكالات أخرى، منها ما يعود في نظرنا إلى تصوُّره وتقويمه لما يُمكن أن نُسمِّيه بالماضي العربي الإسلامي للأندلس التي يُسمِّيها إسبانيا، ومنها ما يَرْجِع إلى تصوّره لتاريخ الأفكار.

2 ـ 2 ـ 2. ولا بأس أن نُذكِّر كذلك ببعض ما تَطَرَّقنا إليه في مَوْضوع أهم تَصوُّرات المُؤرّخين الإسبان للماضي العربي الإسلامي للأندلس[46]، فلقد شكَّل هذا الماضي هماً خاصاً للمُؤرّخين الإسبان على مر العصور والحقب، وعلى تنوُّع تَصوُّراتهم للتاريخ، وتَعدّد مَناهجهم في كتابته[47]، وقد أسفرت مُعالجاتهم المُتعدّدة لهذا الماضي عن رؤى مُختلفة ومَواقف مُتعدّدة ومُتباينة في شأنه، ولعلّنا نجد في اختلاف المُؤرّخين الكبيرين لإسبانيا «كلاوديو سانتشيث ألبورنوث»

---

(44) Lévi Straus. Claude, *Le regard élogîné,* Paris, 1983, 36.

(45) Levi Straus. Claude, *Anthropologie Structurale,* 1, Paris, 1958. chap. I.

والجدير بالذكر أن هذا الطرح ما فتئت تُؤكده الأبحاث العلمية البحتة، وتذهب إليه العلوم الإنسانية التي تُحاول أن تَستند إلى قراءة مُلائمة لتلك العلوم ولمُكتسباتها.

تراجع على سبيل المثال لا الحصر، أشغال ندوة: «وحدة الإنسان».

L'unité de l'homme, Essais et discussions presentés et commentée par Andre Béjin, Seuil, 1974.

(46) في الفصل الثالث من الباب الأول.

(47) ولا غَرْو في ذلك؛ فلقد جعل هذا الماضي من إسبانيا بلاداً مُختلفة عن البلدان الأوروبية الأخرى، ويُمكن أن نَستعير للتعبير عن هذا الأمر تعبير لوثي بَرالْتْ «Spain is different».

López Luce. Baralt, *Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a Juan Goytesolo,* Madrid, 1975. 15.

Cluadio Sanchéz Albornoz، و«أمـيـركـو كـاسـتـرو» Américo Castro، وفـي سِجالهما، تعبيراً شاملاً عن مُجْمل هذه الرؤى، وعن أُسس تَكوُّنها وآليات إنتاجها. ففي إطار بحثه عن «الهُويّة التاريخية لإسبانيا»، التي هي في رأيه، «هُويّة أزلية»، لم يُخوّل أولهما لذلك الماضي أي دَوْر في تَشكُّلها، وتَشكُّل تراثها العلمي والفكري[48]، اللهم إلا الأدوار المُعِيبة[49]، وقد اعتمد في تَناوله لهذا التراث نَظرية الطبائع في تأسيس التاريخ وتَفْسيره؛ فَوِفْقَ هذا التصوُّر للتاريخ، وباستخدامه لآلية القياس والمُقارنة، قارن بين العِرْق الأيبيري والعِرْق العربي وقاس بينهما. أو بالأحرى قاس إمكانية كلّ منهما على الإسهام في التاريخ المذكور، وفي هذا المِضْمار خَصَّ أول هذين العِرْقين بهذه الإمكانية، وصادرها لثانيهما، وتوسَّل كذلك ضِمْن تَدْعِيمه لهذا الحكم بآليتي: الإقصاء والاستيعاب، والسلب والتَّمَلُّك، وبواسطتهما أرجع مُختلف الإنجازات الثقافية العالِمة للوجود العربي ـ الإسلامي بالأندلس إلى العِرْق الأيبيري وإلى خَصِيصاته الأزلية عنده، لذلك تَحَوّل على يَدِه ابن القُوطِيّة من حيث كونه مُؤرّخاً «ذا حِسّ نقدي»، وابن حَزْم بفكره العميق وأدبه المُرْهَف، إلى مُفكّرين إسبانيين ضمن سلسلة غير مُنقطعة، تمتدّ من «سينيكا» Seneca إلى « أونامونو» Unamuno، ولم يكن للإسلام ولا للعُروبة أي دور في طَبْعهما، ومن ثَمَّ في إنتاجهما العلمي والأدبي[50].

---

(48) «No se arabiza la contextura vital de Espana». Sánches Albornoz. Cl, *España un enigma Histórico,* Barcelona, 6. Ed. 1977. Cap. V.

Sánches Albornoz. Cl, *Españoles ante la Historia,* Buenos Aires, 1969, 35.

Sánches Albornoz. Cl, «Espagne Islamique et Espagne preislamique», *Revue Historique,* 1967. 331-314.

(49) يدَّعي كلاوديو سانتشيث ألبورنوث في هذا المِضْمار بأن الماضي الإسلامي لإسبانيا يُمثّل حدثاً كارثياً في تاريخها العام، وفي ذلك إسقاط بَيّن لِعُقَدِه تجاه تَقَدُّم أوروبا وتأخُّر إسبانيا قياساً عليها. ويرى كذلك أنه على الرغم من كون إسبانيا قد أَنْجَبت العَقلانية والفكر النقدي في ظل هذا الماضي، بقوة انتمائها الثقافي الغربي، فإنها لم تستطع أن تَستفيد من ذلك، أو أن تُطَوره مثل بقية البلدان الأوروبية الأخرى.

(50) يُعد «سينيكا» من أهم مُفكّري إسبانيا القُدماء، كما يعد «ميغيل دي أونامونو» من أبرز فَلاسفتها في الأزمنة الحديثة. أما إدراج ابن القُوطِيّة وابن حَزْم ضمن سلسلة مُتّصلة تَمْتدّ من أول هذين المُفَكّرين إلى ثانيهما، فإن سانتشيث ألبورنوث يَرُومُ به الدفاع =

وفي مُقابل ذلك، لم يَعُدَّ أميركو كاسترو الوجود العربي والإسلامي في الأندلس وجوداً بَرّانياً عن إسبانيا، وعن هُوَيَّتها وتاريخها، بل رأى فيه الحادث الأساس في تَكوُّن «الأَسْبَنة» La Hispanidad بِوَصْفها إنجازاً تاريخياً، وليست ماهية مُجرَّدة ولا مُعطًى أزليًّا، من دون أن يَخُصّ عِرْقاً من أعراق هذه البلاد بهذه الخَصِيصة أو تلك[51]، وبذلك حاول أن يَقْرأ تاريخ إسبانيا، وأن يُؤَسِّسه بواسطة خُصوصياته ومَضامينه، ومنها الإسلام الذي لم يَكُن عنده، تَبَعاً لذلك، آخر تامّ الغَيْرِيّة للذات الإسبانية، بل جُزءاً مُكوّناً لها ولهُويّتها. وهكذا ضرب أميركو كاسترو بالتفسير العِرْقي لتاريخ إسبانيا عُرْضَ الحائط لِيَعْتَمد بدلاً منه تفسيراً قريباً من التفسير الثقافي لذات التاريخ، وبذلك يَكون قد قَدَّم لأبناء جلدته، ولعُمُوم الباحثين في تاريخ الأندلس وإسبانيا، دَرْساً ثورياً ومُتقدِّماً بالنسبة لزمان إعداده[52].

يَنْدرج بحث أسين بلاثيوس في ابن مَسَرّة، وكذلك قِراءته وتَأْويله لتُراثه ولمَدْرسته، ضمن ذلك التصوُّر الأول للماضي العربي ـ الإسلامي لإسبانيا الذي عبَّر عنه أول المُؤرِّخين المَذْكُورَين، مثلما عبَّر عنه قبلهما كذلك فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت[53] والواقع أننا لا نَجِد أيّ تفسير مُلائم لعنايته الفائقة في البحث لابن مَسَرّة عن قرابة عِرْقية إسبانية، وعن نسب هيلليني لفكره غير هذا التفسير. وضِمْن هذا الإطار يُمكن كذلك أن نَفْهم عناية مُستشرقنا ببناء أزواج

= عن تصوره العِرْقي للتاريخ وللثقافة، فجميع هؤلاء المُفكّرين المَذْكُورين يشتركون عنده في قرابة دموية وفي خصائص نفسية ومَسلكية، من حيث أُصولهم الدموية الإسبانية؛ أهّلتهم كلهم إلى الاتسام بالروح النقدية، بصِفَتها خَصِيصة هيللينية ـ أوروبية.

(51) وتلك هي الأُطروحة المركزية التي اعتنى أميركو كاسترو بالدفاع عنها في أشهر كتبه في هذا الصدد:

Castro. Américo, *La Realidad Histórica de España,* Mexico, 60. ed. 1975.

(52) غير أن جُلّ المُستشرقين الإسبانيين لم يَعْملوا على الإفادة منه ضمن أبحاثهم المُختلفة. يراجع:

Martínez Montávez. Pedro, «Lectura de Américo Castro por un Arabista», *Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid,* 1984, No 22. 28-30.

(53) يراجع ذلك فيما أوردنا عن هذا المَوْضوع عند فرانسيسكو خافيير إي سيمونيت في الفصل الثاني من الباب الثالث.

وُجودية ومَفْهومية بين الذات الإسبانية الوسيطية بِمُقَوِّماتها النَّصرانية مُعْتَقَداً واليونانية فكراً، وبين آخرها. أي بين الذات الشرقية بِمُقَوِّماتها الإسلامية مُعتقَداً والعربية عِرْقاً. ولقد بَيَّنّا كيف خَصَّ أُولاهما بالقدرة على إنتاج الفكر الفلسفي وتطويره، وبكفايتها في هذا الأمر، وكيف مَيَّز ثانيتهما بعدم قُدْرتها على ذلك، انْسِجاماً منه مع تَصوُّره العِرْقي للتاريخ وللثقافة، لذلك كان من الضروري أن يتحوَّل ابن مَسَرّة على يده إلى كائن غير تامّ الغَيْرِيّة للذات الأولى منهما، لكي يَعْمل على بعث الفكر الإسباني القديم، بعد تَلَقُّفه مُختلف المُؤثِّرات اليُونانية والنَّصرانية التي أخضعه لها.

ويندرج هذا المَجْهُود كذلك ضِمْن رُؤْية صاحبه لتاريخ الفكر الإسباني، وضمن تقديمه لنموذج دال على حِقْبة القرون الوسطى من هذا التاريخ. والواقع أن هذه الرؤية وهذا التقديم لا يَنْفصلان عن استراتيجية تاريخ الأفكار التي تُعنى بتأسيس وحدة الفكر وتَطَوُّره في استمراريته وتَعاقُبه؛ فللمُحافظة على هذه الوحدة أذاب مُستشرقنا كلّ الانقطاعات والقَفْزات والثَّوْرات، وكذلك جميع الاختلافات التي لا شك أن تاريخ الفكر الإسباني قد عَرِفها مثل غيره من تواريخ الفكر الأخرى. وفي هذا المِضْمار كان عليه أن يَتَمثَّل التراث الفكري والمَسْلكي المَسَرِّي ضِمْن تلك الوحدة وهذه الاسْتِمرارية، ويستوعبه داخلهما، لذلك بحث لابن مَسَرّة عن أصول وجُذُور في الفكر الإسباني القديم بمُقَوِّماته النَّصرانية واليونانية، كما بحث له كذلك عن شيوخ بالقَيْرَوان والمشرق الإسلامي تأثّر بهم في فلسفته وزُهده وتَصوُّفه، من بعد ما تأثّروا بدروهم بالتراث النَّصراني والهيلليني؛ فالحقيقة الصُّوفيّة والفكرية التي بحث عنها ابن مَسَرّة في نظر أسين بلاثيوس هي حقيقة كانت قد أُعطيت سَلَفاً داخل المُعْتقد والفكر النَّصرانيين، وداخل الموروث اليوناني كذلك، ولم يَعْمل ابن مَسَرّة إلا على بَعْثِها ليَضْمن لها وحدتها واستمراريتها وكذلك إمكانية توظيفها، وفي ذلك يَتَّضِح دَيْدَنُ مُؤرِّخي الأفكار الذين يَصْرِفون اهتماماتهم إلى «البحث عن الكيفية التي حافظت بها الأفكار على نفسها عبر الحِقَب والعصور [...]، لذا فكل تأريخ للأفكار مُضْطَرّ إلى أن يَتَتَبَّع تَسَلْسُلها عبر الزمان من خلال التأثير والتأثر المُتبادل بين السابق واللاحق لإبراز الخَيْط الرابط الذي ينتظمها ويجعل منها إسهامات مُتراكمة

لا ينفي بعضها الآخر بل يُكمله»[54] وهكذا تَخدم منهجية تاريخ الأفكار بعض الأُطروحات الاستشراقية، وتَضْمن لها إمكانية تشغيل بعض آليتها، فمِمّا لا شكّ فيه أنه لا يُمكن أن ننفي بصفة تامّة وقاطعة ذلك التأثير الذي أخضع أسين بلاثيوس له ابن مَسَرّة، كما أنه لا يُمكننا أن ندفع مُطلقاً اطّلاعه على أجزاء من الفكر الإسلامي والفكر اليوناني بالمشرق الإسلامي، وكذلك على أجزاء من التقاليد الثقافية والمَسْلكية للأديِرة النَّصرانية بالأندلس، غير أن ذلك لا يَعني ضَرورة ردّ التراث الفكري والمَسْلكي لابن مَسَرّة إلى ذلك التأثير، واختزاله فيه، وفيه فحسب، كما اجتهد أسين بلاثيوس في إعداده وفي الدفاع عنه؛ فالواقع أن لُهَاث مُستشرقنا وراء التأثيرات والمُؤثّرات لرصدهما وتَتَبُّعهما في هذا المِضْمار يَنْدَرِج ضمن استراتيجية احتكاره إمكانية الاشتغال بالفلسفة، وإمكانية مُمارسة التَّصوُّف النظري والعملي داخل الثقافة الغربية بالنظر إلى مُكوِّناتها ومُقوِّماتها العِرْقية والدينية والفكرية، مع ما يَتَرتَّب عن ذلك من مُصادرة هذه الإمكانية لدى الثقافات الأُخرى، بالنظر إلى أعراقها وأديانها وأفكارها المُختلفة. وهنا ألا نجد أنفسنا مرة أخرى تجاه الحكم نفسه الذي يَخْتزل أصل كلّ المُمارسات الصُّوفيّة والفلسفية في التراث اليوناني والتراث النَّصراني، وفي تَأثيراتهما القوية على نَظائرهما في الثقافات الأخرى؟ بلى، والواقع أنه ضمن تلك الاستراتيجية، وتوسلاً بآليات عديدة، استطاع مُستشرقنا أن يَطْمس الخُصُوصية الإسلامية والعربية الأندلسية لابن مَسَرّة ولتراثه الفكري والمسلكي، بل استطاع أن يجتثَّ هذا التراث من حقله الثقافي الأصلي ليُلقي به في حقل مُغاير ويَختزله فيه، ولا عجب في ذلك، فما كان لأسين بلاثيوس، أن يُبْرِز تلك الخُصُوصية، لكي لا يُؤكّد تبعاً لذلك الانفصال والتعدُّد والاختلاف في التاريخ الفكري لإسبانيا، علماً بأنه قد رام من دراسته لابن مَسَرّة ولمَدْرَسته الفكرية البحثَ عن تعاقب هذا التاريخ، واستمراريته ووحدته.

والحقّ أنه قد وُفِّق إلى أبعد الحُدود في تَخْويل هذه الدراسة انسجامها

---

(54) يفوت، سالم، **الزمان التاريخي. من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، بيروت، 1991. 20 ـ 21.

الضَّروري، واتّساقها التام؛ من فرط ما بذل من جُهْد ملحوظ في البحث عن عناصر المُماثلة بين التراث المَسَرّي ونَظائره في التراث الإسباني واليوناني، بل في تأسيس هذه المُطابقة، وإخضاعه أول التُّراثين إلى تأثيرات ثانيهما، وتذويبه فيها، لكي تَتَمكَّن من استيعابه داخلها، واختزاله فيها. غير أنه في مُقابل هذا النجاح الذي حقَّقه في هذه الدراسة فلقد حَوّل بها ابن مَسَرّة، مِثْلما حَوَّل كذلك تُراثه الفِكري والمَسلكي، وكذلك تُراث مدرسته المُتَنوِّع، إلى كائنات غريبة تماماً عن الأسماء التي تَحْملها، وعن الهُويّات التي تُحيل عليها، وعما يترتب عن ذلك كله من انتماءاتها إلى حُقول وجودية ومَعْرفية مَخْصُوصة من الثقافة العربية الإسلامية الأندلسية.

الفصل الثالث

العلاقات المُتبادلة بين التَّصوُّف الإسلامي والتَّصوُّف النَّصراني في تَصوُّرات أسين بلاثيوس

1 ـ 1. ذهبنا في الفصل الأول من هذا الباب إلى أن مَوْضوع التَّصوُّف الإسلامي قد احتكر لِنَفْسه قِسْماً وافراً من أبحاث أسين بلاثيوس ودِراساته العلمية المُتعدِّدة، بل إنه سَيْطر عليه بصفة مَلْحوظة بحيث وجدناه لا يَكِلّ عن بذل الجُهْد الجَهِيد في البحث فيه، والتعريف به، لنشر بعض مَصادره ولدراسته وتأويله. ويَكفي للتدليل على ذلك تلك القوائم الطويلة لعَناوين المَقالات المُطوَّلة، والكتب الضخمة التي وضعها عن كلّ من أبي حامد الغزالي، ومُحيي الدين بن عربي، وغيرهما من مَشاهير أعلام التَّصوُّف الإسلامي، ومَدارسه ومَصادره. كما يكفي دليلاً على ذلك افتتاحُ حياته الأكاديمية بدراسته لهذا المَوْضوع، وابتداء حياته العلمية العامّة بتخصيصه مُحيي الدين ابن عربي بأوَّل بحث يُنشر له[1] ليس هذا فحسب، بل إنه غادَرَ هذه الدنيا وقلمه يَنُدُّ بدراسة مُتَميِّزة في هذا المَوْضوع[2]

(1) لقد شَكَّلت دراسته لأبي حامد الغزالي مَوْضوع أُطروحته الأكاديمية لنَيْل الدُّكتوراه من جامعة مدريد، التي دَافع عنها في الثالث والعشرين من نيسان/ أبريل سنة 1896.

Lomba. Joaquín, «Don Miguel Asín Palacios, pionero del arabismo», *Turia*, No. 31, 127.

Asín Palacios, Miguel, «Mohidin», Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado. *Estudios de erudición Española,* II, 217-256, Madrid, 1899.

(2) وهي الدراسة التي دَافع فيها عن العلاقات المُتبادلة بين التَّصوُّف الإسلامي عند =

ولا غَرْوَ في ذلك، فلقد أتاح تَناوُل أسين بلاثيوس للتَّصوُّف الإسلامي، ودِراسته، أو بالأحرى تأويله لمَضامينه ولغاياته، إمكانيةً فريدةً للدفاع عن أُطروحته المركزية التي تَمَحْوَرت حولها عنايته بالإسلام وتُراثه الفكري والعَقِدي، والتي يَذهب فيها إلى أن كُلًّا من ذاك الدين وهذا التُّراث يَرْجِعان في أساسهما إلى أصول نَصرانية مَخْصوصة. وإذا كان أسين بلاثيوس قد رَكِب صَهْوة التَّصوُّف الإسلامي للوصول إلى هذه الغاية، فإن عنايته بهذا التَّصوُّف تنمّ عن اطِّلاعه الواسع على تَصوُّرات ثقافته الغربية للإسلام ولتُراثه الروحي، مِثْلما هي مُؤَشّر كذلك على قِسم من انشغالاته الكلامية الكاثوليكية التي تَدْعم أُطروحته المذكورة، وتُؤكِّدها بطريقة أخرى.

ففيما يَتعلَّق بهذا الأمر الأخير طرح أسين بلاثيوس، من مَوْقع انتمائه المَخْصوص للكنيسة الكاثوليكية، جُمْلة من التَّساؤلات عن مدى إمكانية تمتع غير النَّصارى بخلاص الربّ، على الرغم من عدم انضوائهم داخل كنيسته[3] ولقد ذهب في هذا الصدد، كما بيَّن ذلك «ميغيل دي إبالثا»، إلى أنه بالنظر إلى «العوائق البشرية التي تُعيق التنصير التامّ والكُلّي للإسلام» فإنّ «العناية الإلٰهية»، التي تَتجاوز حُدود الكنيسة الظاهرة «تُنْجِز أهدافها الكُبرى بصفة نسبية» في المُتصوِّفة من المُسلمين، الذين بانفتاحهم على المُؤَثّرات النَّصرانية يَضْمنون لها «تنصيراً ضِمْنيًّا وجُزْئياً وغير مُباشِر للإسلام»[4]

أمّا فيما يَؤُول إلى أَوّلهما، فالواقع أن أسين بلاثيوس، في احتفائه بالتَّصوُّف الإسلامي واستثماره لتشييد أُطروحته المذكورة والدفاع عنها، قد تَوسَّل إلى ذلك بكثير مما تُمثِّله من أفكار عصره وعُلومه ومناهجه الغربية في تَناوُل الإسلام وتُراثه. والناظر في عنايته بالتَّصوُّف الإسلامي يقف فيها على عناوين كثيرة لدراسات مُتَعدِّدة

= الشاذلية والتَّصوُّف النَّصراني عند جماعة من إشراقيي إسبانيا خلال القرن السادس عشر الميلادي، المَعْروفين باسم: Los Alumbrados، وهي الدراسة ذاتها التي ستُشكِّل مُعالجتنا لها النواة الأساسية لهذا الفصل.

(3) أي من حيث كونه رَجُلاً من رِجال النَّصرانية المُنتظمين في سِلك الرَّهْبنة بها، وعالماً من علماء كلامها ومُعتقداتها الكاثوليكية.

(4) Asín Palacios, Miguel, *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través las obras de Abenarabi de Murcia,* 2. ed Madrid, 1981, 24-25.

Epalza. Miguel, de, «Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam». *Pensamiento,* 25, 1969, 174-175.

لزُملائه الأُوروبيين من المُستشرقين والمُؤرِّخين الذين اهتمّوا مثله بهذا المَوْضوع، أو بغيره من المَوْضوعات التي ستُساعده على تأكيد تَصوُّراته الشخصية في هذا المِضْمار، من مثل مَوْضوع تاريخ النَّصرانية في البلاد العربية قبيل مجيء الإسلام، وانتشاره بين سُكّانها[5] والحق أنه حينما تَوسَّل أسين بلاثيوس بالمناهج التاريخية والفيلولوجية الوضعية لهؤلاء فلقد نَاقش في المُقابل كثيراً من الفرضيات، وفَنَّد كثيراً من الأُطروحات المَبْثُوثة في دراساتهم المُختلفة؛ لكي يَدعم بذلك كله تَصوُّراته الخاصّة عن التَّصوُّف المذكور، ويَضْمن لها مَزيداً من الاتساق والتَّجانُس.

---

(5) وللتدليل على هذا الأمر، الذي ينمّ عن اتساع ثقافة أسين بلاثيوس وشُموليتها، وتتميماً للفائدة كذلك، نثبت من جهتنا قسماً من هذه العناوين.

Goldziher. I, *Vorlesungen über den Islam.* Cap. IV: «Asketismus und Sûfismos», Heidelberg, 1910.

Goldziher. I, «The Influence of Budhism in Islam», *J.R.A.S,* 1904.

MacDonald. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York, 1903.

MacDonald. *The Religious Attitude and Life in Islam,* Chicago, 1909.

Massignon. L, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922.

Massignon. L, *La passion d'al-Hallâj,* Paris, 1922.

Nicholson. *The Mystics of Islam,* London, 1914.

Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, 1921.

Nicholson. *The Idea of Personality in Sufism,* Cambridge, 1923.

Horten. *Indische Stromungen in der islamischen Mystik,* Heidelberg, 1927.

Nau. F, *Les arabes chrétiens de la Mésopotamie et de la Syrie du VIIe au VIIIe siècles,* Paris, 1933.

Nau. F, «L'expansion nestorienne en Asie», *Annales du Musée Guimet,* T. XL, 1914.

Nau. F, «A propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe: La mistique chez les nestoriens; religion et mystique chez les musulmans», *Le Muséon,* T.XLIII, 1930.

Tor Andrae, *Der Ursprung des Islam und des Christentum,* Uppsala, 1926.

Ahrens. K, «Christliches in Qoran», *Z.D.M.G,* T.LXXXIV, 1930.

Lammens. *Le berceau de l'Islam,* Roma, 1914.

Bell. R, *The Origin of Islam in its Christian Environment,* London, 1926.

Wensinck. A, *New data Concerning Syriac Mystical Literature,* Amesterdam, 1923.

Wensinck. A, *Bar Hebraeus Book of the Dove,* Brill, 1919.

وضِمْن هذه الاستراتيجية لم يَعتنِ كثيراً بتعقُّب المصادر الإسلامية لتصوُّف أبي حامد الغزالي، أو مُحيي الدين بن عربي، أو غيرهما من نَماذجه المُفضَّلة من مُتصوِّفة الإسلام، ولا بالبحث فيها ودراستها. ولقد ساق في إحدى دِراساته للغزالي تسويغين اثنين لعُزُوفه عن القيام بهذه المُهمّة[6]، أولهما: أن كلاً من غولدتسيهر Goldziher وماكدونالد MacDonald وماسينيون Massignon ونيكلسون Nicholson قد كَفَوْه هذه المَشقّة، وثانيهما: أنه قد ارتأى إبراز الأصول النَّصرانية للتَّصوُّف الإسلامي «لكونها لم تَستوفِ حقَّها من البحث، مثلما أنه لم يتمّ التأكيد بما فيه الكفاية على دورها في هذا الإطار»، ناهيك عن أن «كثيراً من الباحثين قد أهملوها، أو قَلَّلُوا من شأنها ومن دَوْرها في تفسير الرُّوحانيات الإسلامية»[7]

وضِمْن هذه الاستراتيجية ناقَش من بين زُملائه المذكورين ماسينيون، وكلّ من ذهب إلى أن التَّصوُّف الإسلامي قد ظهر وتَطَوَّر في استقلال تامّ عن نظيره النَّصراني، وأن ما يُوجد بينهما من أشباه ونظائر لا يَعُود إلى تأثير «الأفكار والمُمارسات الروحية للرهبانية النَّصرانية الشرقية في مُتصوِّفة الإسلام»[8]، ليُؤكِّد من جِهة عكس ذلك. كما ناقَش «غولدتسيهر» و«هورتن» اللذين اهتمّا بتأكيد فرضية أخذ التَّصوُّف الإسلامي من أهل وحدة الوجود بِمَياسيمها اليونانية والفارسية والهندية، ومن الأفلوطينيّة والبوذيّة، ليُدافع كذلك على أن التأثير الجدير بالبحث والإبراز في هذا المِضْمار لا يُمكن أن يكون غير تأثير النَّصرانية في الإسلام[9]

---

(6) وغنيٌّ عن البيان أنه كانت تَقتضي منه قواعد المنهج الفيلولوجي العزيزة عليه إنجاز مثل المُهمّة.

(7) principalmente cristianas, que en mi sentir han sido hasta ahora menos exploradas y subrayadas de lo que merecen, y hasta por algunos investigadores preteridas o menospresiadas, cual insignificantes para explicar el orto de la espiritualidad en el islam",

Asin Palacios. Miguel, *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.I, Madrid, 1934, 9-10.

(8) Asin Palacios. Miguel, *La espiritualidad, op.cit.*, 10.

(9) *Ibid.*

والجدير بالذكر أن غولدتسيهر نفسه قد اعْتَنى بفرضية التأثير النَّصراني في الأدبيات الإسلامية، بما في ذلك الأدبيّات الصُّوفيّة، وتبعه في ذلك ـ كما أشرنا في الفصل =

1 ـ 2. ولإبراز ذلك وتأكيده عَمَد إلى استثمار نتائج بُحوث زُملائه المُختلفة والمُتنوِّعة، التي انصبَّت على دِراسة مُختلف العوامل الإثنية والاجتماعية والدينية والروحية التي أحاطت بظهور الإسلام، ورَافقت أولى تَجلِّياته وتَطوُّراته، وعلى توظيفها وتوجيهها الوجهة التي تخدم أُطروحته في هذا الصدد وتَدْعمها. يَتعلَّق الأمر بنتائج أبحاث «ناو» التي ذهب فيها إلى أن دُخول العرب في الإسلام يَعُود في الدرجة الأولى إلى التأثير النَّصراني العميق الذي تركه فيهم المُبشِّرُون النَّسطوريون الذين بَشَّروا به من هاجَرَ منهم إلى بلاد الشام، فلقد آمن هؤلاء بما جاء في القُرآن عن توحيد الله الخالق والمُدبِّر، وأدّوا الصلاة والصوم والزكاة والحَجّ، لكونهم كانوا قد تَهَيَّأُوا إلى ذلك في الوسط النَّصراني الذي أدخلهم إليه هؤلاء المُبشِّرون. وكذلك الشأن في البدايات الأولى لظُهُور التزهد بين المُسلمين، فمرجع ذلك يَعُود إلى تأثير الرَّهبنة المَبْثوثة بين الأديرة والكنائس النَّصرانية المُنتشرة في البلاد العربية[10] كما يَتعلَّق الأمر كذلك بنتائج دِراسات كلّ من تور أندريه وك. آرنس ولامنس؛ فلقد احْتَفَظ القُرآن لأولهم ولثانيهم بكثير من المُعتقدات النَّصرانية التي منها ما تجد لنفسها أُصولاً مُباشرة في إنجيل مَتَّى وغيره من نُصوص العهد الجديد، ومنها ما تَجلَّى في ذاتها تَوَجُّهات نَصرانية[11]، أما ثالثهم فقد تَنَصَّر قسم وافر من عرب شبه الجزيرة العربية في بدايات القرن السابع، أي قُبَيْل ظهور الإسلام، أو كانوا على الأقل في طريقهم إلى الدخول في النَّصرانية[12].

وبطبيعة الحال لم يُناقش أسين بلاثيوس هاته المَزاعم، فلقد عَدَّها نتائج بحوث مُتأنّية، ومُحَصّلات دِراسات جادّة فتحت الأبواب على مَصارعها أمام

= السابق ـ أسين بلاثيوس، الذي عمل من جِهته على صِياغتها في شكل أُطروحة، مع الاستماتة في الدفاع عنها.

(10) Nau, F, *Les arabes chrétiens, op.cit.*
Nau, F, «L'expansion nestorienne en Asie», *op.cit.*
Nau, F, «A propos d'un feuillet», *op.cit.*

(11) Tor Andrae, *Der Ursprung des Islam, op.cit.*
Ahrens. K, «Christliches in Qoran», *op.cit.*

(12) Lammens. *Le berceau de l'islam,* Rome, 1914.

البحث في تاريخ تَفَشّي النَّصرانية بين العرب قبيل إسلامهم، لذلك فقد دعا إلى ضَرورة مُتابعتها وتَتْمِيمها؛ وذلك بالقيام بأبحاث أخرى في الأدبيّات الزُّهدية والصُّوفيّة للكنائس النَّصرانية الشرقية، الملكانية والأُورثوذكسية والنَّسطورية واليَعقُوبية، بُغية الكشف عمّا قَلّده التَّصوُّف الإسلامي من نَماذجها في المراحل الأولى من ظُهوره. وللإسهام من جِهته في إنجاز قسم من هذه المُهمّة ندب نفسه للكشف عما بين التَّصوُّف الإسلامي والتَّصوُّف النَّصراني من علاقات عبْر دِراسة الأشباه والنظائر القائمة بينهما، وبين الدينين اللذين يَصدران عنهما[13] والواقع أنه لم يَدَّخر جُهْداً للقيام بهذه المُهمّة، ولعلنا لا نُبالغ إذا ما ذهبنا إلى أنه قد التزم بها طِيلة حياته، فما وجدناه يَلْتفت إلى غيرها من المُهمّات العلمية الأخرى إلا لكي يَعُود إليها بطاقات مُجدّدة للعمل على إنجازها، فكيف تَصَوَّر أسين بلاثيوس هذه العلاقات؟ بل كيف أَسَّسها؟ وما هي مُختلف الأدوار التي خَوّلها لكلّ من التَّصوُّفَيْن المذكورين في تفعيلها وتشغيلها؟

2 ـ 1. لقد سبق أن أشرنا إلى بعض المَجْهُودات التي عُني فيها أسين بلاثيوس بتأسيس هذه العلاقات ودِراستها، من مثل كُتُبه الضخمة عن أبي حامد الغزالي ومُحيي الدين بن عربي، ومَقالاته المُتعدِّدة التي قارَن فيها بين نُصوص من التَّصوُّف الإسلامي ومصادرها المُفترضة عنده في النُّصُوص النَّصرانية. ولعلَّ أهم ما قَدَّمه في هذا المِضْمار، مُعبِّراً بذلك عن أقصى درجات نُضجه فيه، هو ما نُشر له بعد وفاته من دِراسات عن علاقة التَّصوُّف الإسلامي الشاذِلي بالتَّصوُّف النَّصراني في إسبانيا خلال القرن السادس عشر الميلادي؛ فلقد أفرغ في هذه الدِّراسات جُهْداً مُضاعفاً لتأسيس العلاقة المذكورة، بشكل لا يَعْصف بأُطروحته المركزية في الإسلام والمُسلمين، بل يُؤكّدها ويَدعمها بشواهد واستدلالات جديدة. لذلك ارتأينا أن نستعيد جميع تلك الأسئلة التي طَرَحْناها قبل قليل، في ضوء مُعالجتنا لهذه الدِّراسات الأخيرة لمُستشرقنا بصفة أساسية، ولغيرها من أبحاثه الأخرى في التَّصوُّف الإسلامي بصفة ثانوية.

---

(13) لقد أدرك أسين بلاثيوس بأن إنجاز تلك الدعوى يَقتضي، بالنظر إلى تَشعُّبه وتعقيده، قيام تعاون مُثمر بين كثير من الكَفاءات الفِيلولوجية والتاريخية؛ لذلك ارتأى أن يقتصر إسهامه في هذا المِضْمار على دِراسة هذه الأشباه والنظائر.

2 ـ 2. وقبل أن يخطفه الموت كان أسين بلاثيوس يُعِدّ العُدّة لتأليف أهم عمل له يُترجِم به عن شِدّة تَعلُّقه بتصوُّف مُحيي الدين بن عربي، ورغبته العارمة في دِراسة علاقة هذا التَّصوُّف بالتَّصوُّف النَّصراني في إسبانيا. والواقع أنه كان قد تَمكّن من جمع موادّ هذا المَشروع، ومن كتابة صفحات عديدة منه بمدريد، مُتَوقِّعاً مُواصلة إنجازه بـ «سان سبستيان» San Sebastian خلال عُطلة الصيف التي لم يقضِ منها إلا أياماً مَعْدودة. والظاهر أن هذه الصفحات هي التي تُشكِّل متن تلك الدِّراسات التي تَعْنينا الآن، والمَنشورة بإحدى أعداد مجلة «الأندلس» Al-Andalus. وبالفعل فلقد نَشرت هذه المجلة في أعدادها للسنوات المُمْتدّة ما بين 1944 و1951 أبحاثاً لأسين بلاثيوس رامَ بها مُعالجة علاقة التَّصوُّف الإسلامي مُمَثّلاً في المدرسة الشاذِلية بالتَّصوُّف النَّصراني مُمَثّلاً في تصوُّف الإشراقيين الإسبان Los Alumbrados في القرن السادس عشر الميلادي[14]

(14) نشرت هذه المجلة الأبحاث المذكورة على الشكل الذي تَرَكه عليها مُستشرقنا في أوراقه ومَلَفّاته العلمية لقريبه أوليفر أسين Oliver Asín؛ تَقديراً منها لمَجْهُوده في تأسيسها وإدارتها، ورعايتها بتخصيصه لها أبحاثاً ومَقالات تَخْدم في الصميم أهدافها واستراتيجيتها، وتقديراً منها كذلك لتفانيه في خدمة التُّراث الإسلامي الأندلسي، الذي تُعدّه من جِهتها جُزءاً لا يتجزأ من التُّراث المُتعدّد لإسبانيا، ومُكوِّناً من مُكوّنات الذات الإسبانية وهُويّتها.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo», *Al-Andalus,* IX, 1944, 321-345.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte la: Los orígines de la escuela Sâdilî y principales representantes», *Al-Andalus,* X, 1945, 321-335.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 2a: Caracteres generales de la escuela Sâdilî y de su método espiritual», *Al-Andalus,* X, 1945, 255-284.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El idearo espiritual de la escuela Sâdilî». *Al-Andalus,* XI, 1946, 1-66.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El idearo espiritual de la escuela Sâdilî». [Materiales preparratorios], *Al-Andalus*, XII, 1947, 1-25.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî [Materiales preparatorios]», *Al-Andalus,* XII, 1947, 145-265.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî [Materiales preparatorios]», *Al-Andalus,* XIII, 1948, 1-17, 255-273.

وتجدر الإشارة إلى أن اهتمام مُستشرقنا بالتُّراث الشاذلي لا يَرْجع إلى هذه المَرْحلة الأخيرة من حياته العلمية، فالحَقّ أنه لم يَنتظر أبداً جمع هذه العدة المَخْصوصة لهذا المشروع لكي يُنجِز اهتمامه بهذا التُّراث، بل إنه لم يَألُ جُهْداً في التعبير عن هذا الاهتمام وتَرْجمته في كثير من أعماله السابقة من مثل كتابه الذي عَنْوَنَه عن قصد **بالإسلام المُنَصَّرَن**(15)، ومن دِراسته لكتاب **مَحاسن المَجالس** لابن العريف، وتخريجه له(16)، ومن مثل مَقالته عن «تأثير ابن عَبّاد الرُّنْدي في القدِّيس خوان دي لاكروث San Juan de la Cruz»(17)، ومن مثل مقالته عن «المُماثلة بين قِلاع النفس ومَقاماتها في التَّصوُّف الإسلامي وتصوُّف

= Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî [Materiales preparatorios]», *Al-Andalus,* XIV, 1949, 1-28.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados» (continuación), *Al-Andalus,* XIV, 1949, 253-272.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî. de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]» (continuación), *Al-Andalus,* XV, 1950, 1-25. 275-288.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî. de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]» (continuación), *Al-Andalus* XVI, 1951, 1-15.

وقد أُعيد نَشْر كُلّ هذه الأبحاث المُتَفرِّقة، مجموعةً بين دَفَّتَيْ كتاب واحد؛ تقديراً كذلك لقِيمتها، وتنويهاً بصاحبها.

Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados», Madrid, Hiperión, 1990.

(15) *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1931. Reeditado en Madrid, Hiperrión, 1981.

(16) «El místico Abulabas Benlarif de Almería y su *Mahasin Al-Machalis», Boletín de la Universidad de Madrid,* T.III, Madrid, 1931.

أما تخريجه لكتاب مَحاسن المَجالِس اعتماداً على مخطُوطة برلين Berlin (Sprenger. 872) فلقد صدر عن منشورات المكتبة الاستشراقية بباريس سنة 1933.

Asín Palacios. Miguel, *Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis, Texte arabe,* traduction et commentaire par, - - - - . Collection de texte inédits relatifs à la mystique musulmane. Ts II, III, Paris, 1933.

(17) «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *Al-Andalus,* Vol. I. 1933, 7-36.

القدِّيسة تيريسا دي خيسوس» Santa Teresa de Jesus[18] وفي ضوء ذلك لم يَكُن لِيَكلّ أبداً عن ذكر الشاذِلية واستحضارها، وعن تَناول تاريخها وأعلامها، وعن تَرْجمة نُصوصها ودِراستها وتحليلها، كلما تَوافرت لديه عناصر جديدة عنها. والظاهر أنه كان يُمهِّد بذلك لإنجاز مَشْروعه المذكور الذي أتاح له إمكانيات ضَخْمة وجديدة للدفاع عن أُطروحته في التَّصوُّف الإسلامي، واستثمارها للاستدلال بها على أُطروحته المركزية في الإسلام، بوصفه عقيدةً وشريعةً وطريقةً وفلسفةً وتاريخاً وحضارةً.

2 ـ 3. لذلك فإن اهتمامه بالتُّراث الشاذلي لا يَرجع إلى مُجرَّد فضول معرفي، مِثْلما لا يَؤُول إلى رغبة في التعريف بهذا التُّراث أو خِدْمته من حيث كونه ـ في الأصل ـ جُزءاً من التُّراث الروحي للإسلام والمُسلمين، بل يَتأَطّر ضمن هواجسه الاستشراقية العامّة التي يَشترك فيها مع بقية المُستشرقين، ومثيلاتها الإسبانية الخاصّة التي تتمثل عنده وعند بقية زُملائه الإسبان في تأسيس مدرسة خاصّة بهم لمُنافسة بقية زُملائهم في العالم، وضمان مكانة مُتميِّزة بينهم[19] وقبل ذلك وبَعْده، فاهتمامه بالشاذلية يندرج عنده ضمن الترويج بين الأوساط العلمية الإسبانية والرأي العام الإسباني كذلك، لفكرة ضَرورة تكوين هذه المدرسة والدفاع عن ذلك بمُسَوِّغات وحُجَج جديدة ومُقْنعة، ولا غَرْو في ذلك، فإن عنيت تلك الأوساط، على مر التاريخ، بالموروث الإسلامي لإسبانيا، فلقد تشكَّكت في بعض حِقَبه إزاء ضرورة مُتابعة هذا الاهتمام، وفي جدواه ومَنفعيته العلميتين

(18) «El símil de los castillos y moradas del alma en la mústica islámica y en santa Teresa», *Al-Andalus,* N. 11.1946, 263-274.

(19) ولقد شَكَّل ذلك ـ منذ القرن التاسع عشر ـ هَمًّا من هُموم الاستشراق الإسباني الحديث، وهدفاً من أهدافه الأساسية، فلقد كان على هذا الاستشراق أن يَفْرض ذاته بين أوساط المُستشرقين في أوروبا، ليُواجه بذلك التهميش الذي كان يُعاني منه في هذا الصدد. يُراجع في ذلك تحليل لوبيث غارثيا برنابي لتاريخ علاقة المُستشرقين الإسبان بالمُؤتمرات العالمية للاستشراق.

Bernabé López García, «Arabismo y Orientalismo en Espa.a: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo», *Awrâq,* Anejo al Vloumen XI, 1990, 56-66.

والحضاريتين لإسبانيا وللإسبان[20]

لعلّه قد أَضْحى من البداهة بمكان لدى المُستشرقين ودارسي الاستشراق كذلك، بأن تَناوُل هذا الحقل المعرفي لمَوْضوع مَعرفته، أي للشرق، يَندرج - فيما يَندرج فيه - ضمن ترتيب الغرب لعلاقته بالشرق؛ لتأسيس ذاته، وتنظيم خطاب هُوِيّته، بالنظر إلى غيريته الشرقية، وعلى أنقاضها كذلك. غير أن الاستشراق الإسباني تَمَيَّز عن بقية الاستشراقات القطرية الأخرى، بتأسيسه - بالإضافة إلى هذه العلاقات - علاقات أخرى مُتَميِّزة بمَوْضوع معرفته، فمن المعروف أن المُستشرقين الإسبان قد أوجدوا لعلمهم شرقاً مُحدّداً جعلوا منه

(20) لقد كان لهذا التَّشكُّك درو مُهمّ في فتور الاهتمام الإسباني بالدِّراسات العربية والإسلامية، وتَراجعه بصفة مَلْحوظة ودالّة بعد طرد المُوريسكيين من إسبانيا في مطلع القرن السابع عشر. ولم تَنْبعث تلك الدِّراسات بصفة جِدِّية في هذه البلاد إلا في العقد الثاني من القرن التاسع عشر، كما بَيّنّا ذلك في مَوْضعه بالباب الثالث من هذا الكتاب.
أما المدرسة المعنية عندنا في هذا المقام، فهي المدرسة التي ظهرت في بداية القرن العشرين، مُنتسبة إلى فرانسيسكو كوديرا إي ثيدن Francisco Codera y zaidín، ومن أهم أعلامها بالإضافة إلى أسين بلاثيوس، خوليان ريبيرا Julián Ribera، وفرانسيسكو بونس بويجس Francisco Pons Boigues، وفرانسيسكو غيين روبلس Francisco Gullién Robles، وغونثالث بالنثيا González Palencia . . . إلخ. ولقد عَرف التوجه العلمي والوطني لهذه المدرسة أوجهاً على يَد مُستشرقنا الذي استغل مُناسبة صُدور أول عدد من مجلة الأندلس *Al-Andalus* ليُعيد طرحه والدفاع عنه بصحبة زميله: إيمليو غارثيا غوميث Emilio García Gómez، حيث ذهبا معاً إلى أن الدِّراسات العربية تشكّل لإسبانيا ضَرورة حيوية، لارتباطها بصفحات عديدة من تاريخها ومن آدابها وفكرها وفنها ولغتها وحياتها.
«Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que (...) se anudan con muchas pájinas de nuestra historia revalan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuesto arte, se adentran en nuestro ideoma y hasta tal vez, más o menos, en nuestra vida».
كما ذهبا معاً كذلك إلى «أنه خلافاً لما يجري في كثير من البلاد الأوروبية، فإن الاستغراب الإسباني لا يُعَدّ للإسبان مُجَرّد فضول ثقافي [. . . .]، كما أنه لا يَرتبط بهواجس تجارية وإمبريالية».
«El Arabismo español, a diferencia de lo que ocurre en muchas naciones de Europa, ni es para nosotros una pura curiosidad científica [...] con conveniencias mercantiles o imperialistas». *Al-Andalus,* Nota preliminar.

مَوْضوعاً كاد أن يكون فريداً لإنشائه ولِمَنهجه ولاستراتيجيته؛ وهو مَوْضوع الماضي العربي الإسلامي لإسبانيا، أو ما يُسمّى عادة بالأندلس[21] ولا غرابة في ذلك؛ فلقد كوَّن هذا الشرق إلى ذاك الاستشراق ما نُسمّيه من جِهتنا: «آخر» غير تامّ الغَيْرِيّة، و«أنا» غير مُكتملة للهُوِيّة، أو إن شئت قلت: غَيْرِيَّة غير تامّة، وذاتية غير مُكتملة في الوقت نفسه.

وضِمْن هذه العلاقات المُعقَّدة والجامعة للاستشراق الإسباني بشرقه الداخلي أو «بشرقه الأليف»، أي بالأندلس[22]، تَناول مُستشرقنا علاقة التَّصوُّف الشاذلي بالتَّصوُّف النَّصراني، جاعلاً منها علامة دالّة على مرحلة مُهمّة من التاريخ الروحي لإسبانيا، ومُكوّناً من أهم مُكوّناته. كما عَدّها من جِهة ثانية عُنصراً من عناصر التشويش على هذا التاريخ وهدفه، وعاملاً من أهم عوامل تلويثه. وسيتضح هذا الطرح في استعادتنا لسؤالنا عن كيفية تأسيس أسين بلاثيوس لهذه العلاقة.

3 ـ 1. أما وُقُوفه على المُماثلة البَيِّنة عنده بين بعض مُكوّنات التَّصوُّف الشاذلي ونَظائرها في التَّصوُّف النَّصراني بإسبانيا، بشقيه الصحيح والمُنحرف، فلم

---

(21) وذلك ما يتضح كَمًّا وكَيْفاً في هذا الاستشراق بشكل لا يَحتاج في الواقع لأيّ استدلال، ولقد بَيَّنّا ذلك في مَوْضعه عند مُعالجتنا في الفصل الثالث من الباب الأول لمُصطلحات: الاستشراق، والاستفراق، والاستعراب. ومع ذلك فيُمكن أن نَستدلّ عليه بما جاء في مُداخلة ماريّا خيسوس بيغيرا مُولِنس، في مُؤتمر الجمعية الإسبانية للدِّراسات العربية، التي بَيَّنت فيها كيف اقتصر «الاستعراب الإسباني» على المَوْضوع الأندلسي، وكيف أنه خلال عشرين سنة (فيما بين 1970 و1990) صدر بإسبانيا 822 عنواناً في مَوْضوع الأندلس.

Viguera Molíns. María J, «Arabismo y valoración de al-Andalus», *I Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes,* Salamanca, 15-16 diciembre, 1994.

ويُمكن الرجوع كذلك، في هذا المِضْمار، إلى الثَّبْت البيبليوغرافي الذي وضعه رودولفو خيل غريماو وفاطمة رولدان كاسترو الخاص بالكتابات الإسبانية عن الأندلس.

Gil Grimau. Rodolfo y Roldan Castro. Fátima, *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus,* Sevilla, 1993.

(22) استعرنا مُصطلح «الشرق الأليف» من برنابي لوبيث غارثيا.

«Arabismo e historiografía española: «Nuestro Oriente domestico», *op.cit,* 40.

يَنْفكّ عن التَّساؤل عن كُنْه هذه المُماثلة، وعن عوامل نشأتها، وقوة فعلها التاريخية والدينية. ولقد وجد نفسه في هذا الصدد أمام افتراضات عديدة؛ إمَّا أن يُنكِر هذه المُماثلة تَمشِّياً مع أُطروحة نَصرانية تنكر إمكانية وجود التَّصوُّف في الإسلام أصلاً، وإمَّا أن يُرجعها إلى مُجَرّد التقاء اعتباطي بين التَّصوُّفَيْن بالنظر إلى اشتغالهما مُنفصلَيْن عن بعضهما بمَوْضوعات روحية مُتماثلة، وإمَّا أن يحصر الأمر في مُجَرّد أخذ التَّصوُّف الثاني من التَّصوُّف الأول بحيث اكتفى بإعادة إنتاجه عبر تَقليده ومُحاكاته، وإمَّا أن يَبْحث عن الأصول المُشتركة للتَّصوُّفَيْن معاً، وتاريخ تبادل تأثير بعضهما في بعض، وتأثر بعضهما ببعض لتفسير التقليد والمُحاكاة وتبريرهما. وسرعان ما ألغى من حسابه الافتراض الأول لأنه يُبالغ في إنكار الحقيقة ويُعاندها بدون أي دليل[23]، كما عَمِل على دحض الافتراض الثاني وإقصائه بعد مُناقشته في ضوء تاريخ الأديان ومُقارنتها[24]، ليُدمج الافتراضَيْن المُتَبَقِّيَيْن في بعضهما بالنظر إلى تكاملهما؛ حيث عمل على تحقيقهما والدفاع عنهما، بتخويلهما التماسك والاتساق الضرورين لسُلطتهما المَعْرفية والإجرائية.

وفي هذا المِضْمار، قارن بين التَّصوُّف الإسلامي الشاذلي المُتمثّل في أصوله الأولى عند كلّ من ابن العَرِيف وابن عربي، وفي رُوّاده ومُؤسّسيه ومن اتّبعوه، من أمثال أبي الحسن الشاذلي، وابن عطاء الله السكندري، وابن عَبّاد الرُّنْدي،

(23) اعترض أسين بلاثيوس على هذا الإنكار، وبيَّن تَهافته الديني والعلمي في الوقت نفسه، كما عدَّه مُجَرّد تحصيل «لأحكام مُسبّقة وساذجة»، و«لتَوهُّمات وتخَوّفات غير مُسَوّغة»؛ فلا يعيب النَّصرانية وجود التَّصوُّف في الإسلام، ولا يَقْدح فيها كذلك تَماثُل تصوّفها مع تصوّفه.

«híceme yo cargo de los vulgares prejuicios [...] y de los infundados temores» Asín Palacios. Miguel, «Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo», *op.cit,* 338.

(24) اعتمد في هذا الصدد القواعد التي وضعها بينار دو لا بولاي في دِراسته المُقارنة للأديان، مما يَدلّ على سَعَة اطّلاعه، ومُواكبته الدؤوبة لما يُنجز في هذا المِضْمار؛ بحيث وجدناه يستخدم الجزء الأول من هذه القواعد في كتابه: **الإسلام المُنَصّرَن**، والجزء الثاني في تناوله لعلاقة الشاذلية بإشراقيي إسبانيا في القرن السادس عشر.

La Boulay. Pinard. de, *L'Étude comparée des religions,* T.1, Paris, 1922. T.2, 1925.

وغيرهم[25]، وبين تَصوّفين نصرانيين إسبانيَّيْن، أولهما: تَصوّف صحيح عبَّرت عنه المدرسة الكرملية Escuela Cermelitana مُمثّلة عنده في: سانتا تيريسا Santa Teresa de Jesús وسان خوان دي لاكروث Los Alumbrados، وخَلُص من هذه المُقارنة إلى أن التَّصوُّفين الأخيرين مَدِينان للتَّصوُّف الأول بالأفكار والعقائد والطرق والأساليب الصُّوفيّة. أما استدلاله على ذلك فقد تَحقّق عنده بعد استفراغه للجُهْد الجهيد في العودة إلى تاريخ الشاذليين وإلى نُصوصهم التي تتبعها بدِقّة مَلْحوظة في مصادرهم ومصادر أخرى حولهم مخطُوطة ومطبوعة، من مثل **تنوير** ابن عطاء الله، **ومفتاحه**، **وحَكَمه**، **ولطائفه**[26]، ومن مثل **شرح الحِكَم** لابن عَبّاد الرُّنْدي، **ورسائله**[27]، ومن مثل **أَنوار** الشعراني، **ولطائفه**، **وطبقاته**[28]، ومن مثل **المَفاخر العَلِيّة** لابن عَبّاد[29]، وغيرها من المصادر

---

(25) تجدر الإشارة إلى أنه قد خَصَّص فُصولاً مُسهبة للتعريف بمُختلف أعلام الشاذلية وأعمالهم، وذلك في الجزء الأول من دِراسته لهذه المدرسة الصُّوفيّة المَرْموقة في تاريخ التَّصوُّف الإسلامي، وعند تناوله لأصولها، وفي معرض نَقْده لمن يُرجعها لأصول مَشرقية مُتَجنّياً بذلك على جذورها التاريخية التي تضرب بقوة في الغرب الإسلامي. وفي ذلك استَنْبَت شجرة قرابة مَشيخية لهذه المدرسة عبر أعلامها الرواد من مثل أبي مَدْيَن المُرْسِي، وعبد السلام بن مشيش، وأبي الحسن الشاذلي، وأبي العباس المُرْسِي، الذين استخلفهم ابن عطاء اللّه السكندري، وابن عَبّاد الرُّنْدي، ومُحَمَّد أبو المواهب القاهري، إلخ.

«Sâdilíes y Alumbrados», *Al-Andalus,* X, 1945, 1-52.

(26) وقد اعتمد على الطبعات التالية لهذه الكتب الخاصّة بابن عطاء اللّه السكندري:
كتاب **لطائف المنن**، بحاشية **لطائف الشعراني**، القاهرة، 1321.
كتاب **مِفتاح الفَلاح ومِصْباح الأَرْواح**، بحاشية **لطائف الشعراني**، القاهرة، 1321.
كتاب **التنوير في إسقاط التدبير**، القاهرة، 1321.
كتاب **الحَكَم من شرح الحِكَم العطائية**، لابن عَبّاد الرُّنْدي، القاهرة، 1324.

(27) كما اعتمد على ما يلي من كتب ابن عَبّاد الرُّنْدي:
شرح ابن عَبّاد الرُّنْدي للحِكَم العطائية، القاهرة، 1324.
رسائل ابن عَبّاد الرُّنْدي، مخطُوطة الإسكُوريال، رقم: 740.

(28) في النشرات التالية:
كتاب **لطائف المنن**، القاهرة، 1321.
كتاب **الطبقات الكبرى**، القاهرة، 1351.

(29) كتاب **المَفاخر العَلِيّة في المَآثر الشاذلية**، القاهرة، 1323. =

المُختلفة والمُتعدّدة للشاذلية. كما تَوَصَّل لإنجاز هذا الاستدلال أيضاً بعودته إلى تاريخ الكَرْمِلِيَّيْن المذكورَيْن، وإلى نُصوصهما التي يَعُدها من أهم نُصوص التُّراث الروحي للنَّصرانية وأروعها، والمُتمثلة عنده في نُصوص القدِّيسة تيريسا دي خيسوس[30]، ونُصوص القدِّيس خوان دي لاكروث[31]، وعودته أيضاً إلى تاريخ الإشراقيين وبعض أفكارهم ومُمارساتهم[32] ولقد نهج في كلّ ذلك نهجاً فيلولوجيًّا وتحليليًّا في الوقت ذاته، وأورد نُصوص جميع هؤلاء المُتصوّفين. وبعد تحليله أهم مضامين الشاذلية وأُطروحاتها، ومُوازنتها بمضامين وأُطروحات نظائرها النَّصرانية، خلص إلى أنها جميعها تَتَمَحْور حول القَبْض والبَسْط، ووَلَع جميع أصحابها بالفاقة والآفات، واعتمادهم فهماً مَخْصوصاً للكرامة، وتمييزهم فيها بين المعنوية والمادية، وعدم لُهاثهم وراء تَجَلّيتها وادّعائها؛ بحيث يَتّضح ذلك جَلِيًّا في اعتمادهم معاً مُصطلحات واحدة، ومُعجماً وتراكيبَ مُتماثلة،

= وتقتضي الإشارة إلى أن أسين بلاثيوس قد رجع، بالإضافة إلى ما سبق ذكره من مَصادر، إلى طائفة أخرى من النُصوص عن التَّصوُّف الإسلامي بصفة عامّة، والتَّصوُّف الشاذلي بصفة خاصّة، من التي طُبعت أو أُعيد طبعها فأَضْحت مَعروفة اليوم لدى المَعْنِيين بالدِّراسات الصُّوفيّة. كما رجع كذلك إلى مَخطُوطة في هذا العلم لم تُطبع بعد ولم تشتهر من ثَمَّ بين هؤلاء، ونَقصد بذلك مخطُوطة كتاب: **التَّجريد**، لأحمد الغزالي (أخي أبي حامد الغزالي)، المحفوظة في الأسكُوريال.

(30) أحال في هذا المِضْمار على كتاب هذه القدِّيسة الذي يحمل عنوان: **المقامات أو القلعة الداخلية** *Moradas o castillo interior*، مُستخدماً لذلك هذا الرمز: B.A.E.

(31) اعتمد في هذا الصدد على الطبعة النقدية لنُصوص هذا القدِّيس، وبصفة خاصّة على كتاب **الارتقاء** منها Subida.

Edic. Crít, Toledo, 1912.

(32) التي اطّلع عليها في مَجْموعة من الكتب التي أرّخت لهؤلاء الإشراقيين من خلال تأريخها ودِراستها للتَّصوُّف النَّصراني في القرون الوسطى، من مثل:

Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxes españoles,* ed. ordenada y dirigida por don Miguel Artigas, Madrid, Victoriano suárez.

وقد طُبع هذا الكتاب مرة أخرى بسان تاندير Santander بإسبانيا سنة 1946.

Pourrat, *La spiritualité chrétienne: Le Moyen Age,* Paris, 1921.

Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siécle,* Louvain, 1927.

Bataillon, *Erasmes et l'Espagne,* Paris, 1937.

لصياغة أفكار مُوّحدة، ومضامين مُتطابقة، وأهداف روحية متماثلة[33]

3 ـ 2. كيف تَلتقي جميع ضُروب هذا التَّصوُّف وأنماطه وتَتطابق وتَتماثل على الرغم من صُدروها ـ في الأصل والمبدإ ـ عن ديانتين مُختلفتين، هما الإسلام والنَّصرانية؟ لقد شَكّل مثل هذا السؤال لأسين بلاثيوس مِهْمازاً لاستعادة افْتِراضاته السابقة المُتمثّلة في انتصاره لأُطروحة أخذ مُتصوِّفة النَّصارى من الشاذليين، وتقليدهم ومُحاكاتهم. والواقع أنه لم يَدَّخر في هذا الصدد جُهْداً للاستدلال على هذا الأخذ، وإثباته بالشواهد النَّصّية القاطعة[34] كما لم يكلّ

(33) وهذا هو ما شكّل كمّاً وكيفاً القسم الأكبر من مُعالجته لعلاقة التَّصوُّف الشاذلي بالتَّصوُّف النَّصراني بإسبانيا المنشورة في **مجلة الأندلس**. ومن جِهة ثانية فلقد رجعنا بدورنا إلى نُصوص الشاذلية في القبض والبسط، والآفة والفاقة، والتجريد والتخليق، والكرامة المعنوية والحسية... إلخ، فاتضح لنا بأن أسين بلاثيوس قد وُفِّق إلى حدّ كبير في ترجمة كلّ هذه القضايا وتناولها وتحليلها، في معرض إثباته لتطابقها مع نظيراتها في التَّصوُّف النَّصراني الصحيح عند كلّ من سانتا تيريسا دي خيسوس وسان خوان دي لاكروث. أما فيما يرجع إلى مَدى تَطابقها مع ما ادّعاه من نظائرها في التَّصوُّف النَّصراني المُنْحرف لدى الإشراقيين الإسبانيين فتلك مسألة سنعمل على مُناقشتها لاحقاً.
ولا بد من التنبيه في هذا المِضْمار إلى أننا قد عُدنا إلى نُصوص ابن عطاء اللّه السكندري وابن عَبّاد الرُّنْدي في طبعاتها الجديدة:
السكندري. ابن عطاءالله، **لطائف المِنَن**، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1992.
السكندري. ابن عطاء الله، **الحِكَم**، ضمن **إيقاظ الهِمَم في شرح الحِكَم**، للشيخ بن عجيبة. مُحَمَّد بن المهدي، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، بيروت، 1996.
الرُّنْدي. ابن عَبّاد، **الرسائل الصغرى**، نشرها: الأب بولس ع. نويا اليسوعي، بيروت، 1957.

(34) حيث كان يُورد نُصوص ابن عطاء اللّه السكندري وابن عَبّاد الرُّنْدي وغيرهما من أعلام الشاذلية، ويُقابلها بنُصوص سان خوان دي لاكروث وسانتا تيريسا دي خيسوس، من أعلام التَّصوُّف النَّصراني الكرملي بإسبانيا، ليبرز بذلك تَماثُلها المُعجمي والدلالي. مثلما كان يُورد كذلك طُرق هؤلاء وأولٰئك في تنظيم الحياة الصُّوفيّة وتدبيرها، ليُؤكّد بذلك تَطابقها مع كلّ من التَّصوُّف الإسلامي والتَّصوُّف النَّصراني، الذي يُفَسَّر عنده باستعارة ثانيهما من أولهما.
تراجع بصفة خاصّة في هذا الصدد، العناوين التالية من مجموع دِراسته لعلاقة التَّصوُّف الشاذلي بالتَّصوُّف النَّصراني، وتأثير أولهما في ثانيهما: =

كذلك من استثماره لدفع دعاوى مُنكري إمكانية وجود التَّصوُّف في الإسلام، ولاغتصاب أدلّة القلقين على النَّصرانية، الذين يرون في القول بمُحاكاة تصوّفها للتَّصوُّف الشاذلي خَطَراً عليها، وعلى خُصوصية حياتها العقدية والروحية.

ويهَمُّنا في هذا الصدد أن نَقِف عند هذه المسألة الأخيرة؛ فمن جِهة لا يرى أسين بلاثيوس ما يعيب النَّصرانية، ولا ما يُشَنِّع على حياتها الروحية الصحيحة بإسبانيا، أخذَها من التَّصوُّف الشاذلي مَفاهيمها ومُصطلحاتها ومَضامينها وأساليبها في هذه الغَيْريّة والمُتخفيّة فيها. ومن جِهة ثانية لا يجد تفسيراً لانبثاق تصوف جماعة الألمبرادوس خلال مَطلع القرن السادس عشر الميلادي بإسبانيا، من حيث كونه تَصَوّفاً مُنْحرفاً يُشوِّش على النَّصرانية، ويُشنِّع عليها خارج تأثرها بالشاذليين ومُحاكاتها لهم. وللاستدلال على هذا الأمر تَوسَّل أسين بلاثيوس بمَنْهجه الفيلولوجي المُقارِن، ضمن رُؤية للتاريخ ولتاريخ الأفكار، تستند مُتَمحوِرة على الذات (النَّصرانية) ومُنطلقةً منها إلى مَفاهيم الوحدة والاستمرارية والتعاقب والاطراد، فالتُّراث الصُّوفي الشاذلي قد انبثق على يد رُوّاده بالأندلس[35] قبل أن يستقيم عُوده، مُنتشراً بأجزاء أخرى من العالم الإسلامي،

= «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *op.cit.*

«El símil de los castillos y moradas del alman en la mísica islámica y en Santa Teresa», *op.cit.*

«Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual», *Al-Andalus,* X, (1945), 257-284.

(35) في القسم الخاص بأصول المدرسة الشاذلية وأهم مُمثّليها، ومن دِراسته المنشورة بمجلة الأندلس السابقة الذكر، استهلّ أسين بلاثيوس تَناوله لهذا المَوْضوع بنقد مُحاولة ربط المدرسة الشاذلية بالتَّصوُّف المشرقي، بحيث اعترض على ذلك وعدَّه «مُؤامرة على النقد التاريخي» وفي مُقابل ذلك، عُني بالإسهامات الأندلسية المُباشرة وغير المُباشرة في ظهور هذه المدرسة وتَطوّرها، ومنها عنده: إسهام ابن عربي المُرْسِي، والإسهام المباشر لأبي مَدْيَن الإشْبيلي في تكوين أبي الحسن الشاذلي عبْر تلميذ الأول وأستاذ الثاني، عبد السلام بن مشيش المغربي. ثم تأثير أبي العباس المُرْسِي في عماد الشاذلية بالمَشْرق، ابن عطاء اللّه السكندري. ثم إسهام ابن عَبّاد الرُّنْدي في نشر تَعاليم هذه المدرسة بالأندلس والمغرب... إلخ.

«Los origenes de la Escuela Sâdilí y sus principales Representantes», *Al-Andalus,* X, (1945), 1-52.

ليعود إلى إسبانيا من جديد، حيث تلقَّفت مدرسة الكَرْمليين الصحيح منه عن المُوريسكيين، مثلما أخذت جماعة الألمبرادوس المُنحرف منه من هذه الطائفة الدينية والبشرية أيضاً(36).

3 ـ 3. وقبل هذا وبعده، فإن التُّراث الشاذلي ذاته ليس في نظره أكثر من جُزء لا يتجزأ عن التَّصوُّف الإسلامي العام، الذي ما كان لِيَنْبثق في الإسلام إلا من داخل تأثير التَّصوُّف النَّصراني في هذا الدين المُتمثّل في الرُّهبانية النَّصرانية الشرقية، monacato cristiano oriental التي استلهمت بعض العقائد الإنجيلية، وسير الآباء الأوائل للكنيسة. لا بل إن التَّصوُّف الإسلامي ليس إلا ثَوْرة قامت على الإسلام من داخله ردّاً على مادّيته ودُنيويته، وحِسّيته وشَهْوانيته؛ لتعود به

(36) لم يُقدّم أسين بلاثيوس لتدعيم أُطروحته في استعارة كلّ من الكرمليين والألمبرادوس للشاذلية من المُوريسكيين أدلّة قاطعة، ولم يُوَثِّق كذلك الأُطروحة ذاتها بنُصوص دامغة، مما شَكّل لديه إخلالاً واضحاً بمُقتضيات منهجه الفيلولوجي العزيز عليه. والواقع أنه إزاء هذا النقص المَوْضوعي في الشواهد النّصية عمد إلى تقديم بعض الافتراضات المُختلفة والمُتعدّدة لمُحاولة تجاوزه، وتسويغ ما ذهب إليه في هذا الصدد. فالمُوريسكيون يُمثّلون عنده تلك الحلقة المَفقودة بين التَّصوُّف الشاذلي والتَّصوُّف النَّصراني بإسبانيا، بدليل ثلاث علامات أو أمارات، أوّلاها: وجود طوائف مُتعدّدة ودالة من المُوريسكيين في كثير من المُدن والقرى التي تنقل بينها سان خوان دي لاكروث، وثانيتُها: استمرارية كثير ممن تَحَوَّلوا إلى قَساوسة ورُهبان من هذه الطائفة بإسبانيا، بالنظر إلى كون قرار طرد إخوانهم لم يكن يَشملهم، بل كان يَستثنيهم من ذلك، وثالثتُها: استمرارية الشاذلية إلى يومنا هذا في العالم الإسلامي الذي هاجر إليه المُوريسكيون، ووجود كثير من مَخطُوطات هذا الضرب من التَّصوُّف محفوظة بالمكتبات الأوروبية.

«Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *op.cit.*, 32-36.

وتجدر الإشارة إلى أن الطابع التأويلي المَحدود لهذه المُسوِّغات قد عرَّض صاحبها لكثير من النقد. وقد حاولت من جهتها لوثي لوبيث بَرالت Luce López Baralt تَحقيقها دون جدوى، ضمن معرض بحثها هي الأخرى عن الأصول الأدبية لسان خوان دي لاكروث، قبل أن تَنْصرف تفضيلاتها في هذا المِضْمار إلى البحث عن مبتغاها خارج التُّراث المُوريسكي.

López Baralt. Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Universidad de Puerto Rico-Recinto de Río Piedras, 1985, 12-13. 285-329. 395-401.

إلى أصله الأصيل المُتمثّل في النَّصرانية بشِقَّيها الصحيح والمُنحرف[37] فلا غَرْو إذن أن يأخذ سان خوان دي لاكروث وسانتا تيريسا دي خيسوس من الشاذلية الصحيحة التي أخذت بدورها من النَّصرانية الصحيحة، ما داما لا يَنْهلان في واقع الأمر إلا من ذاتهما المُتخفِّية في غَيْريَّتها الإسلامية[38] ولا عَجَب كذلك أن يأخذ الألمبرادوس من الشاذلية من بعد ما انْحرفت، نتيجة مُبالغات بعض أصحابها[39]، ليشوِّهوا التَّصوُّف النَّصراني بإسبانيا ويُحَرِّفوه بدورهم، ما داموا

---

(37) تتردّد مُختلف هذه المزاعم بأشكال وحُلَل مُختلفة في أغلب كتابات أسين بلاثيوس التي أشرنا إليها.

(38) ولقد ذهب أسين بلاثيوس في هذا المِضْمار إلى أن ذلك قد تَمَّ عن غير وعي. «فمُتصوِّفة إسبانيا في القرن السادس عشر لم يَتردَّدوا في أخذ فكر آباء الكنيسة الأولين وتَعاليمهم من جذع شجرة الإسلام المُطَعَّم بذلك، دون أن يُخامرهم الشك في النسب الإسلامي لذات الجذع»، كما أنه «لا يَجِب أن نَنْسى كذلك أن التَّصوُّف الإسلامي بصفة عامّة، والشاذلي منه بصفة خاصّة، هو الوريث المُباشر للتَّصوُّف النَّصراني الشرقي، وللأفلاطونية المُحْدَثة».

«[...] nuestros místicos del siglo XVI no se habrían desdeñado de recojerlo en sus obras [...] sin sospechar quizá ni remotamente la filiación islámica del tronco en que el pensamiento paulino había sido injertado».

«y no hay que olvidar, además, que la mística en general, y la sâdilî singularmente, es heredera «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *op.cit.* 30.

(39) تتضح هذه الانْحرافات الشاذلية عند أسين بلاثيوس، في إفراط بعض مُمَثّليها في التواكل، وكذلك في إسقاط بعضهم للتكليفات الشرعية. والواقع أنه لم يُقدّم في هذا المِضْمار كذلك أدلّة نَصّية قاطِعة، بل اكتفى باستثمار نصّ لابن عَبّاد الرُّنْدي، يَدِين فيه هذه الضُّروب من الانْحرافات، التي أَدانها من بعده، وأخذ عنه، خوان دي لاكروث، في معرض مُواجهته لبعض أفكار وتَعاليم الألمبرادوس.

«Porque aunque no faltaron doctores sâdilíes que condenasen tamaño abandono pasivo conenergía pareja a la de nuestros grandes místicos católicos».

«Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo», *Al-Andalus,* vol. IX, 1944, 343.

«Adviertese sin esfuerzo es esta doctrina de Ibn'Abad de Ronda, cómo dentro de la escuela sâdilí convivían ya las dos mismas corrientes de la espiritualidad hispana de los siglos XVI y XVII: las de nuestros myctici majores, que nunca menospreciaron ni menos desecharon por inútiles las obras externas de piedad [...] y la otra corriente herética de los alumbrados y dejados, para quienes la sola oración mental sin las obras externas de piedad bastaba».

=«[...] como acabamos de ver, denunciaban [los maestros siadilíes] francamente en

لا ينهلون في الواقع إلا من غَيْرِيَّتهم المُتخفّية في ذاتيّتهم النَّصرانية، عبر تفاعل الأخذ والعطاء، وتَبادُل التأثير والتأثر بين الجميع(40).

ألم يتّخذ أسين بلاثيوس من تَناوُله للشاذلية مُجرّد تَعِلّة للاستدلال على

= sus libros el error de los alumbrados islámicos, lo mismo que San Juan de la Cruz lo había de hacer siglos despues, en los suyos, al condenar de los alumbrados cristianos».

«Caracteres Generales de la Escuela sâdilí y de su método Espiritual», *Al-Andalus,* X, 1945, 272-274.

(40) يَتَّضح من هذا الطرح أن أسين بلاثيوس يَرُوم تحميل التَّصوُّف الإسلامي الشاذلي مَسؤُولية تحريف قسم من التَّصوُّف النَّصراني بإسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين. وغنيٌّ عن البيان أنه يَتَخفّى في هذا التَّحميل هاجس استشراقي يَشترك فيه مُستشرقنا مع بقيّة زُملائه الغربيين، يَذهب، فيما يَذهب إليه، إلى أن الشرق ـ الذي هو في حالتنا التَّصوُّف الشاذلي ـ يُعَبِّر خير تعبير عن الآخر الضد للغرب، الذي يَتَجلّى عادةً فيما يَنْخَر صفاء هُويّته المزعومة، ونقائها من الهجين والمُهَمّش والمُنْحرف.

ومن جِهة ثانية، فإن مُستشرقنا لم يقدِّم كذلك لتَدْعيم هذه الدعوى أدلّة نَصّيّة دامغة، من مثل تلك التي قَدّمها للاستدلال على الأصول الشاذلية للتَّصوُّف النَّصراني الكَرْمِلي بإسبانيا خلال المرحلة المذكورة، ولذلك وجدناه يبذل جهده في تجاوز هذا العائق المَوْضوعي، بحيث عَمَد إلى تَلَمُّس بعض التقاليد المَسْلكية للشاذلية وللألمبرادوس، ليتأوَّلها بشكل يَسمح له ببناء مُماثلة ما بين هؤلاء وأولائك، فلقد انتظموا في تقاليد مَسلكية مُتناظرة اتسمت باندراجهم جميعاً في جماعات وتنظيمات باطنية وسرية، وفي ابتعادهم عن مُمارسة تصوّفهم في الأديار والرباطات المُغلقة، وعدم تخلّيهم عن مُزاولة وظائفهم الدُنيوية المُختلفة، وعدم اقتصارهم على الأتباع والشيوخ من الذكور، ناهيك عن المُبالغة في التواكل وإسقاط التكليفات الشرعية.

ومن جِهة ثالثة، فلقد رامَ أسين بلاثيوس، ببحثه عن الأصول الشاذلية الأندلسية للألمبرادوس، التي أخذوها عن المُدَجَّنين والمُوريسكيين، دَحْض مُختلف الدعاوى التي ذَهبت إلى أن انبثاق هذه الجماعة بإسبانيا يَرجع إلى تأثيرات مُختلف الأفكار الدينية النَّصرانية غير الكاثوليكية التي هَبَّت على إسبانيا من بلاد الأراضي المُنخفضة، أو تلك التي تَسلَّلت إلى نَصارى إسبانيا من اليهود الذين كانوا يعيشون بها.

«Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual», *Al-Andalus,* X, 1945, 258-256. 260-262. 266-270. 272-274.

«Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo», *Al-Andalus,* vol.IX, 1944. 329-332. 333-335.

أُطروحته المَرْكزية في الإسلام، التي يَذهب فيها إلى أن هذا الدِين ليس أكثر من دعوة مُحَمَّدية انطلقت من أصول تَوراتية وإنجيلية صحيحة ومُحَرّفة. تلك الأُطروحة التي وَرِثَها في الواقع عن أسلافه من مُستشرقي إسبانيا، والتي يشترك فيها مع زُملائه من المُستشرقين ومُؤرِّخي الأديان الأوروبيين[41]، والتي عمل على تَخويلها اتساقها وتَماسُكها بتَوَسُّله بروح المنهج الفيلولوجي المُقارن؟ بلى.

ألم يكن يُصادر على المطلوب عندما بحث عن تبادل التأثير والمُؤثّرات بين الشاذلية ومُتصوّفة إسبانيا من الكرمليين والألمبرادوس، مُعْتمداً في ذلك آليات العقل الاستشراقي من مُقارنة وتعميم واختزال واستيعاب، لتسويغ أخذ النَّصرانية من الإسلام تارةً، ولتَحميله مَسؤُولية تحريفها تارةً أخرى، ضمن هاجس تأسيس الذات الإسبانية النَّصرانية، وخطابها عن هُويّتها الذي اعتمد في بنائه تمحيص الأصيل من الهَجين في هذه الذات، وضبط الصحيح من المُنحرف منها كذلك؟ بلى.

---

(41) لقد بَيَّنّا في بحث آخر لنا كيف يَستعيد مُؤرّخو الأديان من الغربيين هذه الأُطروحة نفسها، وكيف يُدافعون عنها.
العسري. مُحَمَّد عبد الواحد، «صورة الإسلام في قاموس الأديان. عن الحيادية ومُعوِّقاتها»، **أشغال ندوة مكتبة الملك عبد العزيز العامّة في مَوْضوع: مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي**، طبعة مُؤقتة، الرياض، 1999.

الخاتمة

كيف يُمكن لدارِس التاريخ الطويل لتَشَكُّل الاستشراق الإسباني، وما أنتجه من تَصوُّرات للإسلام والمُسلمين، أن يُنهي شَوْطاً من علاقاته مع هذا التاريخ؟ وإن كان لا مَفَرَّ من وضع نُقطة نهاية لهذا البحث، فهل نُنهيه بخاتمة تقليدية نعود فيها إلى تلخيص أهمّ ما انْتهينا إليه فيه من أفكار وأُطروحات؟ أم نسلك سبيلاً آخر من دون أن نُنهي بذلك علاقاتنا به في الوقت نفسه؟

1 ـ والواقع أننا قد وقفنا بما فيه الكفاية على تَصوُّرات استشراقنا لمَوْضوعه، كما أننا لم نَكِلّ أبداً من تَناول هذه التَصوُّرات، وتفكيكها وإعادة بنائها، ومُعالجة المنهجية المُعتمدة في إنتاجها، ومُختلف الرؤى الثاوية خلف إعدادها. وبالإضافة إلى ذلك فلقد بَذَلنا الجُهْد في الدفاع عن أُطروحة مركزية استقطبت مجموع مَداخل هذا البحث وفُصوله العديدة، وذهبنا في مُختلف تلك المداخل وهذه الفصول إلى أن تَصوُّرات الاستشراق الإسباني حول الإسلام لم تَقْطع أبداً مع ماضي تَشكُّلها في القرون الوسطى، وبذلك فإنها لم تَعرف أيّ تغيير نوعي حقيقي فيما يرجع إلى مُحتوياتها، ومَضامينها، وطرائق تشكيلها أو مناهج إنتاجها. وقد أرجعنا ذلك إلى عوامله المُتعدّدة والمُختلفة، مُرَكِّزين على المُعالجة التاريخية والثقافية والمَنهجية منها، لذلك بَيَّنّا كيف نشأت أولى تَصوُّرات استشراقنا حول مَوْضوعه في خِضَمِّ المُجادلة الدينية بين النَّصرانية والإسلام، وضمن تاريخ صراعهما وتَنافسهما في الأندلس وفي غرب البحر الأبيض المتوسط. وللسبب نفسه بَيَّنّا كيف لم يَستطع الاستشراق الإسباني بوصفه نِتاجاً من نِتاجات الثقافة الغربية، تجاوز مُختلف الشُّروط التي تضعها هذه الثقافة ـ من حيث كونها كذلك ـ في تنظيم علاقتها بغيريتها الشرقية؛ أي في تَحديد

عَلاقتها بالثقافة الإسلامية وتدبيرها. وبالإضافة إلى ذلك فإننا لم نغفل فلسفة التاريخ الهيغلية التي استند إليها القسم الحديث والمُعاصر من استشراقنا، وصدر عنها في تَعامُله مع مَوْضوعه، كما أننا لم ندَّخر جُهْداً في مُعالجة المنهج الذي تَوسّل به الاستشراق المذكور، ونقد أُسسه وآليّات اشتغاله، ومُختلف المفاهيم والتَصوُّرات الثاوية فيه أو خلفه. ولعلَّ هذا النقد هو الذي أتاح لنا أن نذهب إلى أن اعتماد استشراقنا الإسباني الحديث والمُعاصر على تاريخ الأفكار أو الفيلولوجيا الوضعية، هو الذي جعله يَعْضد تَصوُّراته القديمة لمَوْضوعه بأساليب جديدة، وهو الذي سمح له بتسويغ استعادتها كلما دعته الضرورة إلى القيام بذلك، ولعلَّ ذلك هو الذي جعلنا لا نَجد في هذه المُدّة من تاريخ استشراقنا، المُمْتدة من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس، إلا ما يَدْعم أُطروحتنا السابقة الذكر في هذا الاستشراق؛ فلم يَكُفّ هذا الاستشراق طيلة هذه المُدّة الطويلة عن اجترار تَصوُّراته السابقة عن الإسلام، وعن إخضاع هذا المَوْضوع لطَرائق ومَناهج البحث فيه والنظر إليه.

2 ـ تُرى هل هذا هو قدر هذا الاستشراق؟ ألا يُمكن أن يَقُوم، بالنظر إلى خُصوصية علاقته التاريخية والثقافية بالإسلام التي تَناولناها في أحد فُصول هذا الكتاب، بمهامّ مُختلفة لرَدْم هذه الهُوّة بين الغرب والشرق، أو على الأقل، لتلطيف حِدّة هذه الخُصومة الأَزلية بينهما؟ كيف يُمكن لهذا الاستشراق أن يَستثمر من جِهته ما راكمته الإنسانية من أفكار وفلسفات ومُمارسات حول حقّ الاختلاف والتَّعدُّد الثقافيين، وحول التسامح والحوار الحَضاريين؟ أم تُراه لا يستطيع المُراهنة على هذه الاستراتيجية بعد، بالنظر إلى طبيعة العلاقة التي تجمع حتى الآن بين الغرب والشرق.

لنُؤجّل مُعالجة مثل هذه الأسئلة ونَظائرها التي لم نَطرحها بعد إلى أبحاث أخرى، ولكي نُنهي هذا البحث من دون أن نُغلقه نكتفي بطرح سؤال لم نستطع الالتفاف عليه ولا عدم طرحه.

يَتعلّق الأمر بِمَدى اقتراب أو ابتعاد الاستشراق الإسباني الذي يُنتج اليوم في مُؤسّساته المُختلفة والمُتعدّدة، من تَصوُّرات أسين بلاثيوس للإسلام،

ومَنهجيته في تَناوُل هذا المَوْضوع ومُعالجته، ولعلنا نَجِد في طرح هذا السؤال ما نُمهِّد به للعودة إلى تلك الأسئلة المُعَلَّقة.

والواقع أن الجواب عن هذا السؤال تَكْتنفه صُعوبات جَمَّة تتعلق بالكمّ الهائل من الأبحاث والدِّراسات التي أنتجها الاستشراق الإسباني المُعاصر بعد رحيل ميغيل أسين بلاثيوس. ولتَجاوُزِ قسم من هذه الصُعوبات فلقد ارتأينا أن نَبْحث هذه المسألة انطلاقاً من مُختارات مُخصوصة من هذا النِّتاج، متمثِّلة في بعض الدِّراسات التي تَناولت بدورها أحد المَوْضوعات التي سبق أن تناولها بالبحث هذا المُستشرق الذي يُعَدّ بحق عَميد ذاك الاستشراق.

لقد سبق أن عالَجْنا في فصل سابق تأسيس ميغيل أسين بلاثيوس لبدايات الفكر الفلسفي في الأندلس، المُتمثّلة عنده فيما خلَّفه ابن مَسَرّة ومدرسته من تُراث فكري في بعض ربوع هذا البلد. والواقع أن هذا التأسيس قد فتح الأبواب على مَصاريعها أمام المُستشرقين الإسبان وغيرهم من البَحّاثة والدارسين للعودة إلى هذا المَوْضوع، ولعلَّ أول من استعاد البحث في ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية من هؤلاء المُستشرقين هو المُستشرق الإسباني المُعاصر، ميغيل كروث هرنانديث M.Cruz Hernandez، لِيَتبعه بعد ذلك زميله إيميليو تورنيرو E.Tornero، وزميلته ماريا إيزابيل فييرو M.Isabel Fierro، فكيف تَمّت هذه العودة؟ هل اكتفَى هؤلاء بترديد أهم ما جاء في هذا المَوْضوع عند عميدهم من أُطروحات وأفكار، أم تُراهم عملوا على مُراجعتها؟ أَصَدَرَ هؤلاء بما صَدَرَ عنه أسين بلاثيوس من تَصوُّرات للتاريخ ولتاريخ الأفكار، أم تُراهم قد انطلقوا من تَصوُّرات أخرى؟ أَأَخْضَعُوا أبحاثهم ودِراساتهم لابن مَسَرّة ومدرسته لمناهج أخرى، أم تُراهم قد توسَّلوا بالمَنهجية نفسها التي اتَّبعها سلفهم؟ وبعبارة أخرى أتؤشِّر دِراسات المُستشرقين المذكورين الذين اطَّلعوا ـ بقدر مُتفاوت فيما بينهم ـ على مناهج العلوم الإنسانية المُعاصرة، على إمكانية مُراجعتهم لأُسس تلك التَصوُّرات، ومُقتضيات هذه المنهجية، أم تُراهم ما كان لهم أن يفكّروا في ذلك أصلاً؟

للإجابة عن مثل هذه الأسئلة سنَعْرِض إلى ما وضعه كلّ واحد منهم على حدة في ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية.

3 ـ 1. ذهب ميغيل كروث هرنانديث في كتابه **تاريخ الفكر في العالم**

الإسلامي[1] إلى أن ابن مَسَرّة ومدرسته الفكرية يُشَكِّلان أصلاً من أهمّ أُصول تَكوُّن الفكر الإسلامي الأندلسي، وقد استهل بحثه في هذا المَوْضوع بالعودة إلى مُجريات الحياة الشخصية لابن مَسَرّة، وعلاقاتها بمَواقفه ومذاهبه الفكرية والفلسفية والصُّوفيّة، ليُؤكّد بدوره النَّسَبَ المُوَلَّد لهذا المُفكّر القُرْطُبي، وليبرز دور هذا النَّسَبَ في تَشكُّل تلك المواقف والمَذاهب[2] والغريب أنه قد استغل هذه المُناسبة ليُعلن عدم اتفاقه مع سلفه أسين بلاثيوس، ومع جميع من يُرْجعون تَكوّن الأفكار والفلسفات والأخلاق إلى الخصائص العِرْقية، ومَرْجع هذه الغرابة أنه لم يتَجاوز عتبة الإعلان عن هذا الأمر لا غير من دون أن يَعمل على توضيحه أو الدفاع عنه، ناهيك عن العمل به أو الالتزام بمُقتضياته، لذلك سُرعان ما عَصف به عصفاً ليتحوَّل ابن مَسَرّة على يده إلى «مُوَلَّد من حيث الدَّم والأخلاق والمِزاج»[3]، وبذلك لم يَستطع أن يَتخلَّص من إشكال ربط النتاج الثقافي والتاريخي بالخصائص العِرْقية والدموية.

---

(1) Cruz Hernandez. Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, T. 1, Madrid, 1981.

(2) *Ibid*, 20.

(3) والواقع أن هذه المُلاحظة إذا كانت تنسحب على ما وضعه كروث هرنانديث في ابن مَسَرّة وفلسفته وتصوفه، فإنها لا تنسحب على ما زَعمه في شأن المدرسة المَسَرّية؛ فلقد عَدَّ ما ذكره مُؤرِّخو المدرسة المَسَرّية عن إمامة عبدالله الرعيني لها، وعن استخلاصه للزكاة، وعن بُغضه للمِلْكية فيما يَتجاوز سَدّ الرَّمَق، وعن تجويزه لزواج المُتعة... إلخ، عَدَّه كافياً لكي يَستنتج منه «شُيوعية المَسَرّيين». وغنيٌّ عن البيان أنه ما كان لأسين بلاثيوس أن يَصف المَسَرّيين بالشيوعيين وهم الذين جَسّدوا عنده مُختلف المُقوّمات التاريخية والعِرْقية والروحية للشخصية الإسبانية الحقيقية التي تَستنكف بطبعها الشيوعية وتَرْفضها، وذلك هو ما عبَّر عنه أسين بلاثيوس، ودافع عنه في مَقالته التي تَطرَّق فيها إلى الأسباب التي دعت المغاربة المُسلمين إلى القتال في صفوف الجنرال فرانكو ضد الجمهوريين الإسبانيين، دفاعاً عن القيم الدينية والروحية والأخلاقية المُنافية للقيم الاشتراكية والشيوعية.

Asín Palacios. Miguel, «Por que lucharón a nuestro lado los musulmanes marroquíes», *Boletín de la Universidad Central*, Madrid, 1940, Reproducido en *Obras escogidas*, II-III, Madrid, 1948, 125-152.

ولا يَتَّسع المجال هنا لكي نُبيّن من جِهتنا أن الشيوعية ظاهرة ترتبط بحالة تاريخية حديثة ومُعاصرة، وأن سَحْبَها على مجال القرون الوسطى من طرف كروث هرنانديث أمر غير ملائم لهذا المجال ويُعبِّر في ذاته عن إسقاط بعض هُموم الحاضر على الماضي، وإنجازها فيه على صعيد التصور.

أمّا فلسفة ابن مَسَرّة في حدّ ذاتها، فلقد تَناولها كروث هرنانديث بقدر مَلحوظ من التفصيل، بحيث وقف على مَضامينها ومُكوّناتها، ليُبرز من جانبه كذلك أُصولها الإنْباذُوقلية والأفلوطينية. كما عرض أيضاً قواعد السلوك الصُّوفي التي تركها ابن مَسَرّة لأصحابه، ليُبرز أصولها المصرية المُتمثّلة عنده في تأثّر مُتصوّفهِ بذي النون المصري، وبالنَّهْروجي، وبطرائق الزُّهد النَّصرانية، غير أنه لم يستطع في كلّ ما جاء عنده عن فلسفة ابن مَسَرّة وتصوُّفِه أن يَتجاوز ما جاء عند ميغيل أسين بلاثيوس في هذا المَوْضوع نفسه؛ فلقد اكتفى بتلخيص ما تركه له سلفه، وبإعادة تنظيمه وتقديمه في حُلّة جديدة. وبالإضافة إلى ذلك فلقد صدر في هذا التلخيص عن الرُّؤَى والتَصوُّرات نفسيهما للتاريخ وللثقافة، التي انتظمت داخلها دِراسة أسين بلاثيوس لابن مَسَرّة ولفلسفته وتصوّفه، كما تَوسَّل لإنجاز ذلك بالمنهج الفيلولوجي الذي اعتمده أيضاً سلفه في هذا المِضْمار.

3 ـ 2. وضع «إيميليو تورنيرو» خلال سنة 1985 مقالة قصيرة حول ابن مَسَرّة[4]، رام بها تحقيق هدفين مُختلفين ومُتكاملين في الوقت نفسه، تَمَحْوَر أوّلهما حول تصويب خطأ في الترجمة كان قد وقع فيه سلفه أسين بلاثيوس عند تناوله لمسألة الوعد والوعيد عند ابن مَسَرّة من خلال ما جاء فيها عند ابن الفَرَضي؛ إذْ ورد عند هذا الأخير أن ابن مَسَرّة «كان يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد»[5].

ولقد قرأ أسين بلاثيوس «ذال» إنفاذ «ضاداً»، مُترجماً بالتالي هذه المُفْرَدة بمعنى: النفي، أي نفي الوعد والوعيد، وهكذا تَحرّف عنده مذهب ابن مَسَرّة في القَدَر. وقد ردّ إيميليو تورنيرو الأمر إلى نِصابه الطبيعي، غير أنه لم يقف عند هذا الحدّ؛ فالظاهر أنه ما كان ليَهمّه هذا التصويب في حَدّ ذاته بقدر ما كان يهمه الدفاع من جديد عن أُطروحة أسين بلاثيوس الخاصة بالنسب الفكري الإنْباذُوقلي المُنتحَل لابن مَسَرّة، وضَمان اتساق هذه الأُطروحة وتجانُسها.

---

(4) Tornero. Emilio. P, «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra», *Al-Qantara,* VI, 1985, 503-506.

(5) ابن الفَرَضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ط. كوديرا، مدريد 1891. تر. 1202. وتُراجع كذلك رواية ابن الفَرَضي الواردة ضمن الجزء الخامس من: **المُقْتَبَس** لابن حَيّان، تحقيق. بيدرو شالميتا وفدريكو كورينتي ومحمود صبح، مدريد، 1979، 31.

أمّا الهدف الثاني الذي سعى إيميليو تورنيرو إلى تحقيقه في هذه المقالة، فدار حَوْل مُناقشة ما جاء عند سْتِرْن S.M.Stern عن علاقة ابن مَسَرّة بالإنْباذُوقلية المُنتحَلة[6] لقد ذهب سْتِرْن إلى أن أسين بلاثيوس تَوَهَّم وجود قرابة فكرية بين ابن مَسَرّة والإنْباذُوقلية، ويرجع هذا التوَهُّم عنده إلى أخْذه ما ورد في هذا المَوْضوع لدى صاعد الأندلسي في طبقاته[7] من دون أي تمحيص أو نقد، وقد انتهى تورنيرو في هذه المُناقشة إلى رفض دعوى «سْتِرْن» ودحضها، ليُثبت من جِهته وجود تلك القرابة المذكورة وتحقّقها، وليَنتصر بذلك لأُطروحة سلفه في هذا المِضْمار.

إن إصرار إيميليو تورنيرو على تحقيق هذين الهدفين يَعضد ما سبق أن ذهبنا إليه بخُصوص المكانة الرفيعة التي ما فتىء يتبوّأها أسين بلاثيوس داخل الاستشراق الإسباني الحديث والمُعاصر، كما يَعضد في الوقت نفسه ما سبق أن عالجناه كذلك بشأن تصوُّر أسين بلاثيوس لتاريخ الأفكار، ولموقع الفكر الإسلامي داخل هذا التاريخ، ولمَنهجيته في تَناوُلهما؛ فلقد رام إيميليو تورنيرو من تصويبه للخطأ اللغوي الذي كان قد وقع فيه سلفه إثبات النسب المُعْتزلي لابن مَسَرّة فيما يَتعلّق بجانب القدر من عقيدته، لإثبات نسب أصلي لكلّ من المُعْتزلة وابن مَسَرّة في هذا المِضمار، أي إثبات النسب الهيلليني لكليهما، في تَمَظْهُراته الأفلوطينية والإنْباذُوقلية المُنْتَحَلة. ثم إن رفض إ. تورنيرو لدعوى سْتِرْن التي تُشكك في ردّ جانب من جوانب الفكر المَسَرّي إلى الإنْباذُوقلية المُنتحَلة، لا يُعَبِّر في رأينا عن همّ فيلولوجي فحسب بقدر ما يُؤشّر عن همّ استشراقي صِرْف، يَتعلّق بطمس الخُصوصية الإسلامية لبعض أُطروحات الفكر الإسلامي؛ وردِّها إلى أصول غير إسلامية، واختزالها إليها.

3 ـ 3. أما ماريا إيزابيل فييرو، فلقد خَصّصت فُصولاً مُتعدّدة من كتابها

---

(6) Stern. S.M. «Ibn Masarra, follower of Pseudo-empedocles an illusion», *Actas IV Congreso de Estudos Arabes e Islámicos,* Coimbra-Lisboa. 1 a 8 de Setembro de 1968, Leiden, 1971. 325-337.

(7) «فأما بُنْدُقليس فكان في زمان داود عليه السلام [. . .] وكان مُحَمَّد بن عبدالله بن مَسَرّة الجبلي الباطني من أهل قُرْطُبة كَلِفاً بفلسفته، دَؤُوباً على دِراستها» صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تح: حياة بوعلوان، بيروت، 1985، 72-73.

عن **المذاهب غير السُّنّية خلال الخلافة الأموية**[8]، لدِراسة ابن مَسَرّة والمَسَرّية والمَسَرّيين. ورغم أن اهتمامها انصبّ بصفة أساسية ـ نظراً لطبيعة الكتاب وهدفه ـ على دِراسة ظروف ظُهور المَسَرّيين وعلاقاتهم بالسُّلطة الدينية بالأندلس، ومدى انحرافهم عن السُّنّة، فإن ذلك لم يَمْنعها من تقديم صورة لابن مَسَرّة بوصفه مُفكِّراً أندلسيًّا أصيلاً، واعتمدت في ذلك على دِراسة سَلَفِها أسين بلاثيوس لابن مَسَرّة ولمدرسته، غير أنها لم تَجترّ أحكامه القومية ـ الإسبانية والدينية ـ النَّصرانية التي سَخَّر دِراسته لإثباتها والدفاع عنها، كما اعتمدت كذلك على تأليف نقدي ودقيق بين مُختلف الشهادات التي وردت في المصادر الأندلسية المعروفة، وخاصّة منها **بُغْية المُلْتَمِس** للضَّبّي، و**جَذْوة المُقْتَبِس** للحُمَيْدي و**المُقْتَبَس** لأبي حَيّان، عن ابن مَسَرّة ومدرسته وأتباعه. وقد استطاعت أن تردّ عناصر تكوُّن الفكر المَسَرّي إلى توفيق هذا المُفكّر القُرْطُبي بين عناصر من «الاعتزال المطبوع بمَسحة من الزُّهد القريب من التَّصوُّف»[9] وفي هذا الصدد عَمِلت على ربط ابن مَسَرّة بالإنْباذُوقلية المُنتَحلة، لتَنْخرِط بدورها ضمن التقليد نفسه الذي لَمَسناه عند جميع من ذكرناهم من زُملائها المُستشرقين الإسبانيين، غير أن إنجازها لذلك تمّ بطريقة مُختلفة ومُتميِّزة عنهم؛ فلقد أملت عليها استراتيجية بحثها في هذا المَوْضوع ـ المُنسجمة مع الاستراتيجية العامّة لكتابها المذكور ـ طرح فرضية تكوّن الفكر المَسَرّي بالأندلس، والدفاع عن ذلك[10] وهكذا باتت المَسَرّية عندها، بوصفها فكراً ومن حيث كَوْنها حركةً مُنحرفةً عن السُّنّة، تُراثاً فكريًّا ومَسْلكيًّا أندلسيًّا صِرْفاً، استجاب بكلّ عناصره ومُكوّناته إلى بعض إشكالات الأندلس العقدية والسياسية والاجتماعية، وعبَّر عنها، وبذلك لم تختزل ماريا إيزابيل فييرو هذا التُّراث المَسَرّي في مُؤَثّرات هيللينية ومَشْرقية ونَصرانية وإسبانيّة قديمة، كما فعل سَلَفُها أسين بلاثيوس، ولعلّ ذلك هو ما جعلها تُوَفَّق في إبراز الإطار الأندلسي الصرف لهذا التُّراث لتتبوأ بذلك مركزاً مُتميِّزاً بين المُستشرقين الإسبان الذين تناولوا هذا المَوْضوع.

---

(8) Fierro Bello. Maria. Isabel, *La hetorodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya, I.H.A.C,* Madrid, 1987.

(9) *Ibid,* 116.

(10) *Ibid,* 116-118.

3 ـ 4. **عندما حَقَّق كمال جعفر رسالة الاعتبار وكتاب الحروف** لمُحَمَّد بن مَسَرّة ودرسهما[11]، عاد إيميليو تورنيرو إلى تناول الفكر المَسَرّي من جديد في ضَوْء هذا التحقيق[12]، ولقد أراد من ذلك التعريف بهذين الكتابين والتقديم لهما ودِراسة مَضامينهما، مثلما رام به كذلك مُراجعة ما جاء عند سَلَفه أسين بلاثيوس، وعنده كذلك، عن الأصول الإنْباذُوقلية للفكر المَسَرّي. ففيما يرجع إلى هذا المطلب الأخير فلقد انتهى إلى أن «انتساب ابن مَسَرّة إلى الإنْباذُوقلية المُنتحَلة أمرٌ لا تُؤكِّده هاتان الرسالتان [الاعتبار والحروف]» مثلما تُؤكّد «بأن ابن مَسَرّة فيلسوف حقيقي تأثَّر بالأفلوطينية، وكان همه الأساسي هو التوفيق بين الوَحْي والفلسفة». وقد مَحْور إيميلو تورنيرو عودته للبحث من جديد في الفكر المَسَرّي حول أربعة مباحث ومُقدّمة، ففي المُقدّمة طرح مُسَوِّغات هذه العودة في شكل فرضية سَيُدافع عنها في المبحثين الأخيرين من مقالته، أما المبحثان الأولان من هذه المقالة فلقد اقتصر فيهما على تلخيص رسالة الاعتبار وكتاب خواص الحروف، مُستفيداً في ذلك من تقديم كمال جعفر لهما. وتدور فرضيته التي أفرغ جهده في تأسيسها والدفاع عنها حول مُناقشة النسب الإنْباذُوقلي للفكر المَسَرّي، ومُراجعة هذا الزعم بشكل جذري ونهائي، مثلما تتمحور كذلك حول تصنيف ابن مَسَرّة ضمن الفلاسفة الباطنيين الذين اهتمّوا بالتوفيق بين الفلسفة والدين.

ويرتبط البحث في هاتين المسألتين بهاجس تاريخ الأفكار، والبحث عن أصل للفكر الفلسفي العام، وعن استمرارية ووحدة هذا الفكر وتَعاقُبه واطّراده. صحيحٌ أن إيميليو تورنيرو انتهى إلى أن نُصوص ابن مَسَرّة لا تسمح بإثبات انتسابها إلى الإنْباذُوقلية بصفة قاطعة، مُستدِلًا على ذلك بأدلّة مُلائمة[13]، بيد أن ذلك لم يَمْنعه من أن يَحتفظ بالهاجس نفسه ليبحث عن أصل يوناني آخر للفكر

(11) جعفر كمال، من التُّراث الفلسفي لابن مَسَرّة المتوفى 319 هجرية. 1- رسالة الاعتبار. 2- خواصّ الحروف. تحقيق وتحليل ونقد، القاهرة، 1982.

(12) Tornero Emilio, «Noticia sobre la publicacion de obras ineditas de Ibn Masarra». *Al Qantara,* XIV. 1993, 47-64, 1993, 47-64.

(13) Tornero. Emilio, «Noticia», *op.cit,* 49.

المَسَرّي، الذي بمُجرّد ما وجده هذه المَرّة في الأفلوطينية لم يتردّد في أن يردّ إليها مجموع التُّراث المَسَرّي[14]؛ فإذا كان صحيحاً أنه لا يُمكن نفي تأثر ابن مَسَرّة بهذه الفلسفة، أو بالأحرى لا يُمكن إنكار استحضاره إيّاه واستخدامه لها في مباحثه الميتافيزيقية، فإن ردّ إيميليو تورنيرو لهذه المباحث إلى الأفلوطينية وحدها وإرجاعها إليها يُعَبِّر عن نزعته الاستشراقية التي عملت على طَمْس الخُصوصية الإسلامية لفكر ابن مَسَرّة، واختزاله إلى أصله اليوناني المُفْترض. وهذه المُلاحظة يُمكن أن تَنْسحب كذلك على تناوله المسألة الثانية؛ أي إدراجه الفكر المَسَرّي ضمن الفكر الباطني الذي اهتمّ بالتوفيق بين الفلسفة والدين. وإذا كان لا يُمكن لأي مُطّلع حَصِيف على التُّراث المَسَرّي، كما نشره كمال جعفر، أن يدفع هذا التصنيف، أو أن يُجادل في صحّته أو مُلاءمته، فإن ذلك لا يُعفيه من أن يَستحضر الهاجس الاستشراقي الثاوي خلف إدراج إيميليو تورنيرو للتُّراث المَسَرّي ضمن الباطنية المُوفِّقة بين الشرع والفلسفة.

يَتَحدَّد هذا التصنيف عند إيميلو تورنيرو من خلال تصوّره عن الفلسفة الإسلامية، وتاريخها، ومَضامينها وأهدافها، فلا ترجع هذه الفلسفة عنده إلا إلى المُؤثّرات الفكرية الهيللينية في الثقافة الإسلامية، بوصفها العامل الأساس في انبثاق أي فكر نقدي في هذه الثقافة. وضمن هذا التصوُّر يُمكن أن نفهم عنايته بالبحث عن التأثير الأفلوطيني في الفكر المَسَرّي وتَتَبّعه لهذا التأثير وفعله، تلك العناية التي فاقت بكثير إشارته الخَجُولة جداً إلى الخُصوصية الإسلامية لهذا الفكر[15] وغنيٌّ عن البيان أن حُكماً استشراقياً مشهوراً في الفلسفة الإسلامية وتاريخها يَختفي خلف هذا التصوّر، ويَثْوي بين مُكوّناته، ومفاده اختزال كلّ تفكير فلسفي في الفكر اليوناني القديم وفي تأثيراته على بقية الأفكار الأخرى[16]، وهو الحُكم ذاته الذي يرى أن الإسلام، من حيث كونه ديناً وثقافة، لم يَكن قادراً بذاته على تحقيق الكفاية الخاصّة والضرورية للانخراط

---

(14) *Ibid*, 62-63.

(15) *Ibid.*

(16) سبق أن ذكرنا أن أشهر من عبَّر عن هذا الحكم في مطلع الأزمنة الحديثة هو المُستشرق الفرنسي إرنست رينان E. Renan، الذي يَرى أن الفلسفة لم تكن عند الأقوام الساميّة أكثر من مُجرّد اقتباس جديب للفكر اليوناني.

ضمن التفكير النقدي، وإنتاج القول الفلسفي، في حين أن الناظر في الوحي من جِهة، وفي تطور حياة المُسلمين الدينية والثقافية من جِهة أخرى، يُمكنه أن يَخلُص إلى أن الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية قد ظهرا ليُعَبِّرا عن جدل العقل والنقل في الإسلام وفي حياة المُسلمين، هذا الجدل الذي لم ينشأ «في الفكر الإسلامي نشأة أجنبية بقدر ما نشأ نشأة أصيلة من النَّواة الفكرية التي أنشأها خطاب القُرآن للناس»[(17)]

وبعد، فلعلّه قد اتضح لنا الآن في ضوء دِراسات كروث هرنانديث وإميليو تورنيرو وماريا إيزابيل فييرو لابن مَسَرّة ولتُراثه الفكري، أن الاستشراق الإسباني الذي يُنتج اليوم لم يَستطع أن يخرق بعدُ تَصوُّرات أسين بلاثيوس عن الإسلام والمُسلمين، ولا منهجيته في تناول هذا المَوْضوع، بل لعلّه لم يُفكّر بعد في ذلك، ومع ذلك فإن هذا الأمر لا يعفينا أبداً من العودة في أبحاث أخرى إلى مُختلف الأسئلة التي طرحناها في هذه الخاتمة، فلعلنا نجد في نماذج أخرى ما يَحْملنا على مُراجعة ما ذهبنا إليه.

وفي انتظار ذلك لا نملك إلا أن نُؤكِّد مرة أخرى أن نقدنا للاستشراق الإسباني لا يَقْدح أبداً فيما بذله من جُهْد في البحث عن الإسلام ودِراسته، وأننا لا نَرُوم بمُجمل هذا الكتاب غير الإسهام في تأسيس حوار نقدي مع أهل هذا الاستشراق، قد يُثْمِر عنه فَهْمُ كثير من العَوائق الثقافية التي تحول بين بناء علاقات مُلائمة وطيبة بين شعبين كان قدرهما أن يلتقيا ببعضهما على ضِفَّتَي مضيق جبل طارق، عبْر عبق التاريخ وعنفه، وآمال المستقبل وتحدياته.

---

(17) الكتاني. مُحَمَّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء، 1992، 432-433.
وتجدر الإشارة إلى أن ابن مَسَرّة، سواء في **رسالة الاعتبار** أو كتاب **خواص الحروف**، قد عالج قضايا فكرية إسلامية خالصة أمْلَتها مُختلف الإشكالات الأنطولوجية والكلامية والعقدية والروحية للإسلام؛ فالإسلام من حيث كونه ديناً وثقافة لم يَمنع أبداً إعمال النظر في هذه الإشكالات، بل دعا إلى ذلك وحث عليه. أما استخدام ابن مَسَرّة لجُزء من الموروث الهيلليني في شكله الأفلوطيني فإن ذلك يرجع إلى اصطناعه لهذا التُّراث، وإلى إفادته منه داخل ثقافته الفلسفية الإسلامية الخاصّة.

لائحة المصادر والمراجع
المستخدمة في هذا الكتاب

أولا: المصادر والمراجع العربية

1 ـ المصادر والمراجع المكتوبة باللغة العربية أو المنقولة إليها

- **القُرآن الكريم.**
- **كتاب الحياة.** ترجمة تفسيرية للكتاب المقدس.
- أركون. مُحَمَّد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، بيروت، 1986.
- أشهبر. م.ع، **ابن مَسَرّة ومدرسته. أصول الفلسفة الإسلامية بالأندلس**، ترجمة، فاس، 1983. نسخة مرقونة، ومحفوظة في خزانة مكتبة الأب خ.م. بارخا الإسلامية.
- أفاية. نور الدين، **الهُويّة والاختلاف في المرأة: الكتابة والهامش**، الرباط، 1988.
- الإسلامي. عبد الحق، **الحُسام المَمْدُود في الردّ على اليَهُود**، طبعة حجرية، فاس.
______. كتاب **السيف المَمْدُود في الردّ على أحْبار اليَهُود**، مخطُوط محفوظ بالخزانة العامّة بالرباط ضمن مجموع تحت رقم 395. د.
- ابن حَزم. **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**، بيروت، 1975.
- ابن حمودة. مُحَمَّد، **الأنثروبولوجيا البنيوية: أو حق الاختلاف من خلال أبحاث كلود ليفي ستروس**، الدار البيضاء، 1990.
- ابن حَيّان. أبو مروان حَيّان بن خلف، **المُقْتَبَس من أنباء أهل الأندلس**، نشرة: محمود علي مكي، بيروت، 1973.
- ابن خلدون. عبدالرحمن بن مُحَمَّد، **المُقدّمة**، مكتبة الخانجي، د.ت. فصل التَّصوُّف.
- ابن عبد العالي. عبد السلام، **هيدغر ضد هيغل: التُّراث والاختلاف**، بيروت، 1985.
- ابن عربي. مُحيي الدين، **الفتوحات المَكّية**، تحقيق وتقديم: عُثْمان يحيى، تصدير ومُراجعة: إبراهيم مدكور، القاهرة، ط2، 1992.
- ابن الفَرَضي. عبد الله بن مُحَمَّد بن يوسف، **تاريخ علماء الأندلس**، نشره: فرانسيسكو

كوديرا، مدريد، 1891 ـ 1892.

- ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت، 1955.

- ابن نبي. مالك، «إنتاج المُستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، **مجلة الفكر العربي**، بيروت، 1983.

- بدوي. عبد الرحمن، **تاريخ التَّصوُّف الإسلامي**، ط2، الكويت، 1978.
———. **موسوعة المُستشرقين**، بيروت، 1984.

- البكر. خالد بن عبد الكريم بن حمود، **النشاط الاقتصادي في الأندلس في عصر الإمارة. 138 ـ 316/ 755 ـ 928**، مطبوعات مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1993م.

- البكري. مُحَمَّد حمدي، «رسالة الهاشمي إلى الكِنْدي ورد الكِنْدي عليها»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، 1947.

- البهي. مُحَمَّد، «المُبَشِّرون والمُستشرقون وموقفهم من الإسلام»، **مجلة الفكر العربي**، بيروت، 1983.
———. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالفكر الغربي**، ط5، بيروت، 1970.

- الترك. جهاد، «الشخصية العربية في الجدال المسيحي مع الإسلام»، **مجلة الاجتهاد**، ملف العلاقات الإسلامية المسيحية. ثقافة الجدل وثقافة الحياة، بيروت، 1995.

- الجابري. مُحَمَّد، «الاستشراق في الفلسفة منهجاً ورؤية»، ضمن كتابه، **التُّراث والحداثة**، الدار البيضاء، 1991.

- جحا. ميشال، **الدِّراسات العربية الإسلامية في أوروبا**، بيروت، 1981.

- جعفر. مُحَمَّد كمال، **من التُّراث الفلسفي لابن مَسَرّة**، القاهرة، 1982. وهذا الكتاب عبارة عن تحقيق ودِراسة لكتاب **الاعتبار** وكتاب **الحروف** لابن مَسَرّة.

- الحجري. أحمد بن قاسم، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، قام بتحقيقه والتقديم له وترجمته إلى الإنكليزية كلّ من قاسم السامرائي وشورد فان كُونينْكزفِلد وخيرارد فيخرز، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، 1997.

- الحُمَيْدي. مُحَمَّد بن أبي نصر، **جُذْوة المُقْتَبِس في ذِكْر وُلاة الأندلس**، نشره زاهد الكوثري، القاهرة، 1951.

- حميش. سالم، **الاستشراق في أفق انسداده**، الرباط، 1991.

- خليل. أحمد خليل، «الاستشراق! مشكلة معرفة أم مشكلة اعتراف بالآخر؟!»، **مجلة الفكر العربي**، عدد 31 (خاص بالاستشراق)، 1983.

- الدواي. عبد الرزاق، **مَوْت الإنسان في الخطاب الفلسفي المُعاصر**: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، بيروت، 1992.

- دكروب، محمد حسين، **الأنثروبولوجيا: الذاكرة، والمعاش**، بيروت، 1984.
- رضا. أحمد، **معجم متن اللغة**، بيروت، 1985.
- رينان. إرنست، **ابن رُشْد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة 1957.
- الزركشي، بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله، **البُرهان في علوم القُرآن**، تحقيق مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1957.
- زقزوق. مُحَمَّد حمدي، **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، قطر، 1985.
- السامرائي، قاسم، **الاستشراق بين المَوْضوعية والافتعالية**، دار الرفاعي، الرياض، 1983.
- سعيد. إدوارد، **تعقيبات على الاستشراق**، ترجمة وتحرير: صبحي حديدي، بيروت، 1996.
  ـــــــ. **الاستشراق: المعرفة ـ السُّلطة ـ الإنشاء**، نقله إلى العربية: كمال أبو ديب، بيروت، 1981. وأعيد طبعه ببيروت كذلك سنة 1984.
  ـــــــ. **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت، ط2، 1998.
  ـــــــ. **تغطية الإسلام**، ترجمة: سميرة خوري، بيروت، 1983.
- سمايلوفتش. أحمد، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي**، دار المعارف بمصر، 1980.
- سوذرن. ريتشارد، **نظرة الغرب إلى الإسلام في القرون الوسطى**، ترجمة علي فهمي خشيم وصلاح الدين حسن، طرابلس، 1975.
- الشرقاوي. مُحَمَّد عبد الله، **الاستشراق دِراسة تحليلية تقويمية**، القاهرة، 1992.
- شلق علي، **العقل الصُّوفي في الإسلام**، بيروت، 1985.
- صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق: حياة بوعلوان، بيروت، 1985.
- صليبا. جميل، **المُعْجَم الفلسفي**، بيروت، 1982.
- الضَّبّي. أحمد بن يحيى بن أحمد، **بُغْية المُلْتَمِس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، نشره: فرانسيسكو كوديرا وخوليان ريبيرا، مدريد، 1884 ـ 1885.
- العروي. عبد الله، **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، 1976.
  ـــــــ. **مفهوم التاريخ. الألفاظ والمذاهب**، ج1. بيروت، 1992.
  ـــــــ. «حول فلسفة مُحَمَّد بن مَسَرّة القُرْطُبي»، **مجلة كلية الآداب بِتِطْوان**، العدد 8، 1997.
  ـــــــ. «صورة الإسلام في قاموس الأديان. عن الحيادية ومعوقاتها»، **أشغال ندوة مكتبة الملك عبد العزيز العامّة في مَوْضوع: مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي**، طبعة مؤقتة، الرياض، 1999.
- العقيقي. نجيب، **المُستشرقون**، ثلاثة أجزاء، مصر، 1965.

- غليون. برهان، «الهُويّة وإشكالية بناء الذات الحضارية»، **مجلة مواقف**، عدد خاص، شتاء 1992.
- فروخ. عمر، **التَّصوُّف في الإسلام**، بيروت، 1981.
- فوكوياما. ف، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، ترجمة: فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبي، إشراف: مطاع صفدي، بيروت، 1993.
- فييه. جان موريس، **أحوال النَّصارى في خلافة بني العباس**، ترجمة: حسني زيني، بيروت، 1990.
- العسري. مُحَمَّد عبد الواحد، «معالم من السِّجال الديني بالمغرب والأندلس من خلال **السيف الممدود** ورسالة **السائل والمجيب**»، **مجلة عالم المخطُوطات والنوادر**، الرياض، العدد الأول، 1996.
- القيسي. مُحَمَّد، **مِفْتاح الدين والمُجادلة بين النَّصارى والمُسلمين من قول الأنبياء والمرسلين والعلماء الراشدين الذين قروا الأناجيل**، مخطُوطة المكتبة الوطنية بالجزائر، رقم 1557.
- كاظم جهاد، **في الاستشراق الإسباني**، بيروت، 1987.
- الكتاني. مُحَمَّد بن عبد المالك. «مُوازنة بين الكوميديا الإلٰهية وقصّة المِعْراج»، **مجلة دعوة الحقّ**، العدد 8 ـ 9، الرباط، 1964.
- الكتاني. مُحَمَّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، الدار البيضاء، 1992.
  ـــــــ. «جوانب من تأثير الثقافة الغربية في الفكر الإسلامي الحديث»، **ندوة الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء**، أكاديمية المملكة المغربية، دجنبر 1991، مطبوعات الأكاديمية، سلسلة الندوات.
  ـــــــ. **الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث**، ط1، ج1، ج2، الدار البيضاء، 1982.
- كلاوس هوك، تطور رؤية الإسلام في اللاهوت البروتستانتي في القرن العشرين، مُراجعة: رضوان السيد، **مجلة الاجتهاد**، ملف العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في العصر الحديث، بيروت، 1996.
- كُونينْكزفِلد. فان ب. ش، «الأسرى المُسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة»، **نص الخطاب الافتتاحي لتقلّد منصب أستاذ كرسي للتاريخ الديني للإسلام في غرب أوروبا**. ليدن، 4 فبراير 1993.
- ليفي ستروس. كلود، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، دمشق، 1997.
  ـــــــ. **العِرْق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، بيروت، 1982.
- مَكّي. محمود علي، «بداية التَّصوُّف الإسلامي ما قبل ابن مَسَرّة»، **مجلة كلية الآداب**، جامعة القاهرة، العدد 53. 1992. عدد خاص عن المُؤتمر الثالث للحضارة الأندلسية، 11 ـ 14 يناير 1992.
- المنوني. مُحَمَّد، «مُناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط والحديث»، **مجلة البحث العلمي**، الرباط، 1968.

- مِيارة. أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد، **نصيحة المغترين وكفاية المضطرين إلى التفريق بين المُسلمين**، مخطُوط محفوظ بالخزانة العامّة بالرباط، برقم 923.

- نزار الزين، «تساؤلات حول الهُويّة العربية»، **مجلة مواقف**، عدد خاص، شتاء 1992.

- النملة. علي بن إبراهيم، **الاستشراق في الأدبيات العربية ـ عرضٌ للنظرات وحصرٌ وَرّاقي للمكتوب**، الرياض، 1993.

- هادي العلوي. «الاستشراق عارياً»، **مجلة الكرمل**، عدد 15، 1985.

- هاغمان. لودفيغ، «المسيحية والإسلام من التصادم إلى التلاقي»، **مجلة الاجتهاد**، ملف العلاقات الإسلامية ـ المسيحية في العصر الحديث، بيروت، 1996.

- هيغل. فريدريك، **مُحاضرات في فلسفة التاريخ**، ج**2**، **العالم الشرقي**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، 1981.

- ألوزاد. مُحَمَّد، **نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس**، رسالة لنيل دبلوم الدِّراسات العليا، آداب الرباط، مرقونة 52616/ 79 ـ 1980.

- يفوت. سالم، **ابن حَزْم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس**، الدار البيضاء، 1986.
  ـــــــ. **حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي**، الدار البيضاء، 1989.
  ـــــــ. **حفريات المعرفة**، ط2، بيروت، 1987.
  ـــــــ. **الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، بيروت، 1991.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

1 - المصادر والمراجع المكتوبة باللغة الإسبانية أو المنقولة إليها

- Alguazir. Muhammad, *Apología contra los artículos de la ley cristiana,* Man. Oxford, Wadham College, A 18-15.
- Alonso. Manuel, *Teología de Averroes (Estudios y documentos) Madrid-Granada,* 1947.
- Andrés. Juan, *Libro nuevamente imprimido que se llama confusion de la secta mahomética y dél alcoran,* Valencia, 1515.
- Antonio Cánovas. De, *El solitario y su tiempo,* Madrid, 1883.
- Araya. Guillermo, *El Pensamiento de Americo Castro,* Madrid, 1983.
- Asín Palacios. Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Publicación de la Real Academia de la Historia, T.I, Madrid, 1927.
- Asín Palacios. Miguel, *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Publicación, de la Real Academia de la Historia, T.II, Madrid, 1928.
  ——. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Publicación de la Real Academia de la Historia, T.III, Madrid, 1929.
  ——. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas,* Publicación de la Real Academia de la Historia, T.IV, Madrid, 1929.

——. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, Publicación de la Real Academia de la Historia, T.V, Madrid, 1932.

——. *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana.* Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y políticas, Madrid, 1914.

——. *Abenmasarra y su escuela.* Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. en, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispano-musulmana,* Madrid, 1992.

——. *Algazel Dogmática, Moral y Ascética, Colección de Estudios árabes,* VI, (Estudios filosófico-teológicos, I), Zaragoza, 1901.

——. «Avempace botánico», *Al-Andalus,* V. 1940.

——. «Caracteres Generales de la Escuela Sâdilí y de su método Espiritual», *Al-Andalus,* X, (1945).

——. *Contribución a la toponimia árabe de España,* 2. ed. Publicaciones de las Escuelas de arabes y Granada, Serei B, N4, Madrid, 1940.

——. *Crestomatía de árabe literal con glosario y elementos de gramática,* Beirut, 1936.

——. *Crestomatía de árabes literal con glosario y elementos de gramática, las Escuelas de arabes y Granada,* Madrid, 1939.

——. «Documentos bilingues del archivo de la catedra de Tudela», *Revista de Aragón,* III, 1902.

——. «El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino», *Homenaje a D.Francisco Codera en su jubilación del profesorado,* Zaragoza, 1904. reproducido en *Huellas del Islam.* Sto. Tomás de Aquino. Turmeda. Pascal. S. Juan de la Cruz, Madrid, 1941.

——. *El cordobés Abenhazam, primer historiador de las ideas religiosas.* Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de......., el 18 de mayo de 1924, Madrid, 1924.

——. «El filósofo Zaragozano Avempace», *Revista de Aragón.* No I.1900 y Nº II, 1901.

——. «El ideario espiritual de la escuela sâdilî», *Al-Andalus,* Vol. XI, 1946.

——. *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1931.

——. *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1981.

——. *El justo medio de la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel.* Traducción española , Publicatión del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

——. «El Libro de los Animales de Jâhiz», *Isis,* N. 34, Vol. XIV, Bruges, 1930. Reproducido en *Obras escogidas,* II, III, 1948.

——. «El místico Abulabas Benlarif de Almería y su Mahasin Al-Machalis», *Boletín de la Universidad de Madrid,* Madrid, 1931. Reproducido en *Obras escogidas,* II-II, 1948.

——. «El místico murciano Abenarabi. (monografías y documentos), I, Autobiografía cronológica», *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1925.

——. «El místico murciano Abenarabi. (monografías y documentos), II, Noticias Autobiografía de su «Risalat Al-Cods», *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1925.

——. «El místico murciano Abenarabi. (monografías y documentos), III, Caracteres generales de su sitema», *B.R.A.H.T.* LXXXVIII, Madrid, 1926.

——. «El místico murciano Abenarabi. (monografías y documentos), IV, Su teología y sistema del Cosmos», *B.R.A.H.T.* LXXXVII, Madrid, 1928.

——. «El original árabe de La disputa del Asno contra Fr. Anselmo de Turmeda», *Revista de Filología Española,* Madrid, 1914.

——. «El origianl árabe de la novela aljamiada El Baño de Zarieb», *Homenaje a Menéndez Pidal,* Vol. I, Madrid, 1924. Reproducido en *Obras escogidas,* T.II-III, Madrid, 1948.

——. *El régimen del solitario por Avempace,* Ed. y trad. de........ Publicaciones de las Escuelas de arabes de Madrid y Granada, 1946.

——. «El símil de los castillos y moradas del alma en la música islámica y en santa Teresa», *Al-Andalus,* N. 11.1946.

——. *El justo medio en la creencia. Compendiso de Teología dogmática de Algazel.* Traducción española, Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

——. «Enmiendas a las etimologías árabes del «Diccionario de la lengua» de la Real Academia Española», *Al-Andalus,* IX, 1944.

——. «Etimologías», *Al-Andalus,* VI, 1936-39. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

——. «Etimologías», *Al-Andalus,* VI, 1942.

——. «Etimologías: Galdrufa; !Ala!; !guay!; !ojala!; ! ole!; !tuf!;», *B.R.A.E,* cuaderno XXXIII, 1920. Reproducido en *Obras escogidas,* I, 1946.

——. *Ibn 'Arabî de Murcia. Risâlat al-Quds* (Bibliografías. Publicaciones de las Escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada, Serie B, N 5 Madrid, 1939.

——. *Ibn al-Arîf, Mahâsin al-majâlis, Texto árabe,* Trad. y Comentario por......, Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane, Ts. II, III, Paris, 1933.

——. «Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam», *Volume of oriental studies presented to proffessor E.G. Brown,* Cambridge University Press, 1922. Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, 1946.

——. «Influjo de la Iglesia en la vida y doctrina del mundo islámico», *El Debate,* Madrid, 1934.

——. *Introducción al arte de la lógica por Abentomlús de Alcira.* Texto árabe y traducción Española, Pub. del Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1916.

——. «La «Carta del Adiós» de Avempace», *Al-Andalus,* VIII. 1943.

——. «La Escatología musulmana e la Divina Comedia Historia y crítica de una polémica», 3. edición. *Instituto Hispano arabe de Cultura,* Madrid.

——. *La escatología Musulmana en la Divian Comedia. Discurso leído en el acto de su recepción en la Real Academia Española,* Madrid, 1919.

——. «La Escatología musulmana en la Divian Comedia Historia y crítica de una polémica», II *Giornale Dantesco,* XXVI, N4, 1923. Vol. XXVII, 1924. Firenze, Leo S. Olschi, 1923-24.

——. *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.I. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N 2, Madrid, 193.

——. *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.II. Publicaciones de las escuelas de Estudios rabes de Madrid y Granada. Serie A, N 2, Madrid, 1935.

——. *La espiritualidad de Algacel y su sentido cristiano,* T.III. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N2, Madrid, 1936.

——. *La espiritualidad de Al de Algacel y su sentido cristiano,* T.IV. Publicaciones de las escuelas de Estudios arabes de Madrid y Granada. Serie A, N2, Madrid, 1941.

——. *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam,* historiador de las religiones y las sectas», Culura Española, V. 1907.

——. «La polémica anticristiana de Mohamed el Caisi» *Revue Hispanique,* T.XXI, N.89, New York. The Hispanic Society of America, Paris, 1909.

——. «La Psicología según Mohidin Abenarabi», *Actes du XIV Congrès Internacionale des Orientalistes,* T.III, Paris, 1906.

——. «La psicología del éxtasis en dos grandes místicos musulmanes (Algazel y Mohidin Abenarabi), *Cultura Española,* I, Madrid, 1906.

——. *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba.* Traducción Española por..... Publicación del centro de estudios Históricos, Madrid, 1916.

——. «Los origenes de la Escuela Sâdilí y sus principales representantes», *Al-Andalus,* X, (1945).

——. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta.* Noticia y extractos por los alumnos de la sección de arabe bajo la dirección de J.Ribera y de....., Madrid, 1912.

——. «Mohidin», Homenaje a Menéndez Pelayo en el año vigésimo de su profesorado, *Estudios de erudición Español,* II, Madrid, 1899.

——. «Noticias de los manuscritos árabes del sacro-Monte de Granada» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* T.1, face. 4, Granada, 1912. Reproducido en Obras escogidas, II, III, 1948.

——. Origen y carácter de la revolución almohade, *Revista de Aragón,* V.T.I, 1940, 498-506.. Reproducido en Obras escogidas, II-III, 1948.

——. «Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes», *Boletín de la universidad de Madrid,* 1940. Reproducido en *Obras escogidas,* II-III, 1948, 131.

——. «Problema morisco», *Revista de Aragón,* III, 1902.

——. «Psicología de la creencia segín Algazel», *Revista de Aragón,* III, 1902.

——. *Sâdilíes y Alumbrados,* Madrid, 1990.

——. «Sâdilíes y Alumbrados, Parte la: Los orígenes de la escuela Sâdilî y principales representantes», *Al-Andalus,* X, 1945.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 2a: Caracteres generales de la escuela Sâdilî y de su método espiritual», *Al-Andalus,* X, 1945.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: (Conclusión): El idearo espiritual de la escuela Sâdilî. [Materiales preparatorios]» *Al-Andalus,* XII, 1947.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 3a: El ideario espiritual de la escuela Sâdilî», *Al-Andalus,* XI, 1946.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî [Materiales preparatorios]», *Al-Andalus,* XIII, 1948.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a (continuación): La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî [Materiales preparatorios]», *Al-Andalus,* XIV, 1949.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados» (continuación), *Al-Andalus,* XIV, 1949.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de «dejamiento» en

relación con la de los Alumbrados, quietistas y «dejados», *Al-Andalus,* XIV, 1949.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La doctrina Sâdilî de «dejamiento» en relación con la de los Alumbrados, quietistas y «dejados», *Al-Andalus,* XIV, 1949.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]» *Al-Andalus,* XII, 1947.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâtilî. [Materiales preparatorios]» *Al-Andalus,* XIV, 1947.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 4a: La oración y sus efectos místicos según el ideario Sâdilî. [Materiales preparatorios]» *Al-Andalus,* XIV, 1949.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî. de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]» (continuación), *Al-Andalus* XV, 1950.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Parte 5a: La doctrina Sâdilî. de «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. [Materiales preparatorios]» (continuación), *Al-Andalus* XVI, 1951.

——. «Sâdilíes y Alumbrados. Prólogo», *Al-Andalus,* IX, 1944.

——. «Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre», *Al-Andalus,* VII. 1942.

——. «Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica», *Méllanges Mandonnet,* II, Paris, 1930.

——. *Un compendio musulmán de pedagogía: el «Libro de la introducción a las ciencias de Algacel»,* Zaragoza, 1924.

——. «Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz», *Al-Andalus,* Vol. I. 1933.

——. «Un tratado morisco de polémica contra los judíos». Estracto *de Mélanges* Hartwig Derenbourg, Reproducido en *Obras escogidas,* T.II-III, Madrid, 1948.

——. *Vidas de Santones andaluces. «La epístola de la Santidad» de Ibn 'Arabi de Murcia.* Madrid, 1981.

——. *Vidas de Santones andaluces. «La epístola de la Santidad» de Ibn 'Arabi de Murcia.* Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, Madrid, 1933.

——. «Una sinopsis de la ciencia de los fundamentos jurídicos según Algazel (Análisis y extractos de la introducción de su Mostasfa), Tirada aparte del *Anuario de Historia del Derecho Español,* T.II, 1925.

- Ayala. Martín. de, *Doctrina Cristiana en lengua Araviga, y Castellana* compuesta e impressa por mandado del..... para la instrucción de los nuevamente convertidos deste reyno, Valencia, 1566.
- Barki. Ron, «Diálogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas», Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmoo e islamismo duratne la edad media en la península ibérica, *BREPOLS,* Belgium, 1994.
- Batllori. S. J, *Antología Ramón Lull,* Trad, De Saavedra. A.M. y Samaramch. F.T.II, Madrid. 1961.
- Bosch Vilá. Jacinto, «El Orientalismo Español. Panorama histórico. Perspectivas actuales», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* 1967.
- Bune Ibarra. M.A. de, *La Imagen de los Musulmanes y del Norte de Africa en la España de los Siglos XVI y XVII. Los caracteres de una Hostilidad,* C.S.I.C. Madrid, 1989.

- Cardaillac. Luis, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Trad, Mercedes García Arenal, Madrid, 1979.
- Casiri. Michaelis, *Bibliotheca arabico hispana escurialensis,* Matriti, 1760-70.
——. *Catálogo de voces castellanas que tienen su origen en el árabe,* Matriti, 1771.
- Castillo. Cánovas. de, *El Solitario y su tiempo,* Madrid, 1883.
- Castro. Américo, *La Realidad Histórica de España,* México, 6, ed. 1975.
- Cirre. Manzanares. De, *Arabistas Españoles del siglo XIX,* Madrid, 1972.
- Colmer. Eusebi, «La controversia Islamo-judío Cristiana en la Obra Apologética de Ramon Martí», Diálogo filosófico-religiso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante le edad media en la península ibérica, *BERPOLS,* Belgium, 1994.
- Conde. José. A, *Descripción de España del Xerif Aledrís,* conocido por el Nubiense. Madrid, 1799.
- Conde. José Antonio, *Historia de la dominación de los árabes en España,* sacada de varios manuscritos y memorias arábigas, Madrid 1820.
- Covarrubias y Orozco. *S, Tesoro de lengua castellana,* Madrid, 1611.
- Cruz Hernandéz. Miguel, «Sentido y límites del Pensamiento Islámico según Asín Palacios, III Congreso de Cultura Andalusí. Homenaje a Miguel Asín Palacios», *Bulletin of the Faculty of Arts.* University of Cairo, El Cairo, 54, 1992.
——. *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 1981.
- *Diccionario del uso del Español,* Gredos, Madrid, 1982.
- Domínguze Qrtíz. A.Y Vincent. Bernard, *Historia de los moriscos,* Madrid, 1978.
- Eguílaz y Yanguas. Leopodo, *El Haditz de la princesa Zoraida, del emir Abulhasan y del caballero Aceja,* Granada, 1892.
——. *Estudio sobre el valor de las letras arábigas en el alfabeto castellano y reglas de lectura,* Madrid, 1874.
——. *Poesía histórica, lírica y descriptiva de los árabes andaluces,* tesis doctoral, Madrid, 1864.
——. *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los reyes Católicos, según los cronistas árabes*, Granada, 1894.
- *Encyclopedia Universal Ilustrada,* Espasa Calpe, Madrid, 1987.
- Epalza. Mikel, de, «Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam», *Pensamiento,* 25, 1969.
——. *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'abd allâh al-Târyûmân (fray Anselmo Turmeda),* Academia Nazionale del Lincei, Roma. 1971.
- Estébanez Calderón. Serafin, *Cristianos y moriscos,* novela lastimosa, 1838.
——. *Manual del oficial en Marruecos,* 1944.
- Fernández y González. Francisco, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilizactión española,* Madrid, 1860.
——. *Historia de ziyad ben Amir de Quinena,* hallada en la biblioteca de El Escorial y trasladada directamente del texto arábigo original a la lengua castellana por ed Dr......, Madrid, 1882.
——. *Historias de Al-Andalus, por Aben Adhari de Marruecos.* Traducidas directamente del arábigo y publicadas con notas y un estudio histórico crítico por el Dr.... Granada, 1860. 2. Vol.

——. *La influencia de las lenguas y letras orientales en la cultura de los pueblos de la Península ibérica.* Discurso leído ante la Real Academia Española y publicado en la «España Moderna», Madrid, 1894.

——. «Los moriscos que permanecieron en España después de la expulsión decretada por Felipe III», *Revista de España,* 4. año, N. 19, y N.20.

——. *Plan de una biblioteca de autores árabes Españoles o Estudios biográficos y bibliográficos para servir la historia de la literatura arábiga en España,* Madrid, 1861.

- Fernández. Paz, «Arabismo y sociedad: la frontera del entendimiento», *Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes,* 1994.
- Fierro Bello. M.I, «El Islam andalusí del S. V/XI ante el judaísmo y el cristianismo», Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica. *BREPOLS,* Belgium, 1994.
- Fierro. M. Isabel, *La heterodoxia en el Al-Andalus durante el periodo Omaya, I.H.A.C.* Madrid, 1987.
- Fierro. Maribel, «Algunas cartas de Arabistas Españoles dirigidas a R.Dozy y M.J. De Goeje», *Miscelanea de Estudios arabes y Hebraicos* (*M.E.A.H.*), Vol. XL-XLI, 1991, 92.
- Florencio, Janer, Condición social de los moriscos de España, 1857.
- García Figueras. Tomás, «La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos», *Miscelanea de Estudios Históricos sobre Marruecos.*
- García Gómez. Emilio, «Don Miguel Asín 1871-1944. Esquema de una biografía», *Al-Andalus,* Ix, 2, 1944.

——. *El Collar de la paloma,* Madrid, 1952.

——. *un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro,* Publicación del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

- García-Arenal. Mercedes, *Los Moriscos,* Madrid, 1975.
- Garcías Palou. Sebastian, *Ramón Llul y el Islam,* Palma de Mallorca, 1981.
- Gayangos. Pascual. de, «Memoria de la Real Academia de la Historia», VIII, 1852.
- Giedlli. Yça, Leyes de Moros, ed, P. de Gayangos, *Memorial histórico Español,* t.V. 1853, 11-246.

——. «Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y la Çuna» (Breviario Sunni), ed, P. de Gayangos, *Memorial histórico Español,* t.V. 1853, 11-246.

- Gil Benumeya, "*Diez años de Relaciones Culturales Hispano-árabes*", Arbor, Nº167.
- Gil Grimau. Rodolfo y Roldan Castro. Fátima, *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus,* Sevilla, 1993.

——. *Aproximación a una Bibliografía Española Sobre el Norte de Africa 1850-1890.* T.I, Madrid, 1988.

——. *Corpus aproximativo de una bibliografía española sobre al-Andalus,* Sevilla, 1993.

- Gómez Nogales. Salvador, «La Madurez de la Filosofía Hispano Musulmana de fragua en siglo XI», *Las primeras Jornadas de la Cultura arabe e Islámica,* 1978. Ed. 1981.

——. «Problemas Metafísicos en la España Musulmana contemporánea de Averroes», *Miscellenea Medivalia die Metaphisik im Mittelater ihr Urspung und ihre bedeutung,* Berlin, 1963.

- González Palencia. Angel, *Discurso de capitán Francisco Draque,* Ed. y Estudio, Publicactión del Instituto Valencia de Don Juan, Madrid, 1920.

——. «Don Miguel Asín Palacios. (1871-1944)», *Arbor,* Nº4/5.

- Goytisolo. Juan, *Crónicas sarracinas,* 2.Ed, Barcelona, 1982.

- Guillén Robles. Francisco, *Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca nacional de Madrid,* Madrid, 1889.

——. *Leyendas moriscas sacadas de varios manuscritos existentes en las Bibliotecas nacionales,* Real y de D. Pascual de Gayangos, Madrid, 1885.

- Henin. Jorge. De, *Descripción de los reinos de Marruecos. (1603-1613),* Introducción crítica y anotación de Torcuato Pérez de Cuzmán, Publicación Instituto de Estudios Africanos, 1997.

- Hernando. Josep, «De muevo sobre la obra antiislámica atribuida a Ramón Martí, dominico catalan del siglo XII», *Sharq Al Andalus,* 8, 1992.

- Hernando. Josep, Ramón Martí (XIII). «De Seta Machometi» o «De origine, progressu et fine Machomete et quadruplici reprobatione prophetiae eius», Introducción, transcripción y notas, en: *Acta histotica et archaeologica Mediavalia,* 3-4 (1982-83).

- J Simonet. Javier. F, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes,* Madrid, 1888.

- Koningsveld. Van. P.Sj, *La Apología de Al-Kendi en la España del siglo XII. Huellas Toledanas de un «Animal Disputax».* Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1989.

- Lafuente y Alcántara. Emilio, *Catálogo de los códices arábigos adquiridos en Tetuán por el Gobierno de S.M,* Madrid, 1862.

——. *Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez,* traducida y anotada, 1867.

——. *Inscripciones árabes de Granada,* Madrid 1859.

——. *Historia de Granada, comprendiendo las de sus cuatro provincias, Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días,* Granada, 1843-64.

- Lasarte López. José Antonio, *Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las Lunas-Dia del Juicio-Discurso de la luz-Los Nombres de Dios,* Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

——. *Poemas de Mohamad Rabadan. Canto de las Lunas-Dia del Juicio-Discurso de la luz-Los Nombres de Dios,* Diputación General de Aragon, Departamento de Cultura y Educación, 1996.

- Lerchundi. José, *Rudimento de árabe vulgar que se habla en Marruecos,* Madrid, 1873.

——. *Vocabulario español-arábigo del dialecto de Marruecos, con gran número de voces usadas en Oriente y en argelia,* Tanger, 1892.

——. y Simonet. J.F. *Crestomatía arábigo-spañola,* Grandad, 1881.

Lomba. Joaquín, «Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios», *Éndoxa,* Series Filosóficas N 6, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Facultad de Filolofía, 1995.

——. «Don Miguel Asín Palacios, Pionero del arabismo», *Revista Cultural.* N. 31, Turia, Teruel, S.F.

- López Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la Literatura Española de Juan Ruiz a Juan Goytisolo,* Madrid, 1975.

- López Baralt. Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam,* Universidad de Puerto Rico-Recinto de Río Piedras, 1985.

López García. Bernabé, «Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo» *Awrâq,* Anejo al Vloumer XI, 1990.

——. *Contribución a la Historia del arabismo Español (1840-1917).* Orientalismo y ideología colonial a través de la obra de los arabistas Españoles. Tesis doctorales de la Universidad de Granada. N. 41.

——. «Julián Ribera y su «taller» de arabistas: una prouesta de renovación», *Miscelanea de Estudios arabes y Hebraicos,* Vol. 33. Fas. 1, 1984.

——. «Orígenes del Arabismo Español. La Figura de Fernández y González y su Correspondencia con Pascual De Gayangos», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán,* N.19-20, 1979.

- López-Morillas. Consuelo, *Textos Aljaniados sobre la Vida de Mahoma: El Profeta de los Moriscos.* Edición y estudio. (C.S.I.C. Madrid). (A.E.C.I.) 1994.

- Maravail. José Antonio, *El Concepto de España en la edad media,* 2.Ed, Madrid, 1964.

- Marín. Manuela, «Arabistas en España: Un Asunto de Familia», *Al-Qantara,* 12, 1992.

——. *«La Revista Al-Qantara», Simplosio de la Sociedad Española de Estudios árabes,* Salamanca, 15-16. 1994.

- Martínez Montáñez. Pedro, «Lectura de Américo Castro por un Arabista», *Revista del Instituto Egepcio de Estudios Islámicos en Madrid,* Nº22, 1984.

——. «Sobre el aún «desconocido» arabismo Español del siglo XIX». in: *Ensayos Marginales de Arabismo,* Mardid, 1977.

- Maura. j, «Lo Beat Ramón LLull, fundador del primer colegi de llenguas orientals», *Revista Lluliana,* 2, (1902).

- Menéndez Pidal. R, «España y la introducción de la ciencia árabe en occidente», *R.I.E.I.* Madrid, 1955.

——. *Floresta de Leyendas Heroicas Españolas. Rodrigo, el últiom Godo*, Madrid, 1942.

- Menéndez y Pelayo. M, *Historia de los heterodoxos españoles,* Santander, vol. I, 1946-48.

- Millas Vallicrosa. J.M, «El literalismo de los traductores de la corte Alfonso el Sabio», *Al-Andalus,* 1933.

——. «Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta el siglo XII», *Actes du IX Congrès international d'Histoire des Sciences,* Barcelona-Madrid, 1951.

- Morales Lezcano. Víctor, *Africanismo y Orientalismo Español en el Siglo XIX,* Madrid, 1988.

——. «El Norte de Africa estrella del Orientalismo Español», *Awrâq,* Anejo al Volumen XI, 1990, 26.

- Moreno Nieto. José, *Estudio crítico sobre los historiadores arábigo-españoles.* Discurso leído ante la Real Academia de la Historia, 29 de mayo de 1864, Colección de discursos académicos publicados por el Ateneo, Madrid, 1882.

——. *Gramática de la lengua arábiga,* Madrid, 1872.

- Muñoz Sendino. José, «La Apología del Cristianismo de Al Kindi», ed. preparada y anotada, *Miscelanea Comillas,* 11-12, Santander, 1949.

- Ortiz. Domingo. A, «Trabajos Recientes sobre los conversos», *M.E.A.H.N* 12, 1964-65.

- Rabaddan. Muhammad, «Discurso de la Luz», Published by H.E.J. Stanley, *The Journal if the Royal Asiatic Society of Great Btitain and Ireland,* New Series, III (1868). IV (1870). V (1871). VI (1837).
- Reinhardt. Klaus, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: La disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo», Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media en la península ibérica, *BREPOLS,* Belgium, 1994.
- Ribera. Julián, *La música de la jota aragonesa,* Publicación del Instituto Valencia Don Juan, Madrid, 1925.
- Robles. Lorenzo, «En torno a una vieja polémica: el «Pugio fidei» y Tomás de Aqunio», *Revista Española de Teología,* 34, 1974-1975.

- Saavedra y Morgas. Eduardo, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España,* Madrid, 1892.

  ——. «La geografía del Edrisí», Trad. Por....., *Boletín de la Sociedad geográfica de Madrid,* 1881-82.
- Sánchez Albornoz. Claudio, *El drama de la formación de España y los Españoles,* Barcelona, 1977.

  ——. *España un enigma Histórico,* Barcelona, 6. ed. 1977.

  ——. «España y el Islam», *Revista de Occidente,* 1929.

  ——. *Españoles ante la Historia,* Buenos Aires, 1969.

  ——. *Estudios Polémicos,* Madrid, 1977.

  ——. *La España Musulmana según los autores Islamitas y Cristianos Medievales,* 5. Ed. Madrid, 1972.
- Sánchez Pérez. José, «Un arabista Español del siglo XVIII. Fray Particio José de la Torre», *Al-Andalus,* 1953, N. 18.
- Simonet. Javier. F, «De la influencia del elemento indígena en la civilización arábiga hispana», *La Ciudad de Dios,* IV, 1870.

  ——. *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas,* Madrid, 1860.

  ——. «Estudios históricos y filológicos de la literatura arábigo-mozárabe», *Revista de la Universidad de Madrid,* 2 época. Tomos: I y II.

  ——. *Historia de los mozárabes de España.* Deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes, Memorias de la Real Academia de la Historia. T.XIII, Madrid, 1897. Otra ed. Amsterdam, 1967.

  ——. *La mujer arábigo Española.* Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Oreintalistas, Londres, 1891.

  ——. «Samuel ben Hafsun», *La Ciencia cristiana,* XII, 1879.

  ——. *Utilidad del estudio y cultiva de la lengua arábiga,* 1866.
- Tebar. Martínez. Ernesto, *Estudio crítico y biográfico del ilustre hijo de Albcete,* Excmo. D.F. Fernández y González. Albacete, 1925.
- Terés Elias. M, «El diccionario Español-latino-arábigo del P. Canes, *Al-Andalus,* XXI, 1956.
- Tornero. Emilio, «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra», *Al Qantara,* Vol. VI, 1985.

——. Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra», *Al Qantara,* Vol. 14, 1993.

- Vernet Gines. Juan, «Traducciones moriscas de El Corán», *Fetschrift fur Otto Spies,* Bonn, 1967.
- Vespertion. Rodríguez. A, «El Discurso de la Luz de Mohamed Rabadan y la literatura aljamiada de los últimos moriscos en España», Metiers, vie religieuse et problématique d'histoire morisque, *Actes du IV Symposium International d'Études Morisques* (Zaghouan: Centre d'Étude et de Recherches Ottomanes et Morisques, de Documentation et d'information, 1990.
- Viguera Molíns. María J, «Arabismo y valoración de al-Andalus», *I Simposio de la Sociedad Española de Estudios arabes,* Salamanca, 15-16 diciembre, 1994.

2 - المصادر والمراجع المكتوبة باللغة الفرنسية أو المنقولة إليها

- Alverny. M.Th.de, «Deux traductions latine du Coran au Moyen Age», *Archives d'hisotire doctrinale et littéraire au Moyen Age,* XVI, 1947-48, 69-131.

  ——. «La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu de XIIe siècle». *L'Occidente e l'Islam nelláto medioevo Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'altmedioevo,* XII, spoleto, 1965.
- Alverny. M.Th.de, et Vajda. G, «Marc de Tolède, Traducteur d'Ibn Tumart», *Al-Andalus,* XVI, 1951, 99-140. 259-307; XVII, 1952, 1-56.
- Amselle. J.l, «L'ethnecite comme volonté et comme représentation», *Annales de E.S.C.,* 42, 1987.
- André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 13. Éd. 1980.
- Anuar. Abdel Malek, *La dialectique sociale,* Paris, 1974.
- Arnaldez. Roger, «Ibn Massara», E.12.
- Asín Palacios, Miguel, «De la mystique d'Abenarabi. Les etats, les demeures et les charismes», *Revue d'Ascétique et de Mystique,* T.XII, Toulouse, 1931.

  ——. «L'enseignement de l'arabe en Espagne», *Revue africaine,* N 293, 2trim. Alger, 1914. Reproduit en *Obras escogidas,* II, III, 1948.

  ——. «L'Islam christianisé; caractères de la spiritualité d'Ibn Arabi», Traduction del Padre Barea, *Maroc catholique*, 1935-1936.

  ——. «La logique de Ibn Tomloûs d'Alcira», *Extrait de La Revue tunisienne,* Tunez, 1909. extrait de la conférence sous le même titre, Congré International des Orientalistes, 1908, Reproduit in: *Obras escogidas,* II, III, 1948.

  ——. «La mystique d'Al-Gazali», *Mélanges de la Faculté Orientale,* VII, Beyrouth, 1914.

  ——. «La théologie dogmatique d'Abenhazam de Cordoue», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1930.

  ——. «Sens du mot «Tehafot» dans les oeuvres d'El Ghazali ed d'Averroes», Traduit de l'espagnol par J. Robert, *Revue africaine,* Ns. 261 et 262, Alger, 1906. Reproduit en *Obras escogidas,* 11-III, 1848.
- Bataillon, Marcel. *Erasmes et l'Espagne,* Paris, 1937.

  ——. «L'arabe à Salamanque au temps de la Renaissance», *Hesperis,* XXI, 1935.
- Béjin. André, *L'unité de l'homme,* Essais et discussions présentés et commenté par......, Seuil, 1974.

- Bel. Alfred, «L'Apologie d'al-Kendî et sa place dans la polémique islamo-chrétienne», Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1964.
- Benveniste. Emile, *Problèmes de linguistique générale*. T.1, Paris, 1966.
- Berthier. A, «Un maître orientaliste du XIII siècle: Ramóm Martí, O.P», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 6 (1936).
- Braudel. Fernard, *Écrits sur l'histoier*, Paris, 1969.

——. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 2, éd, 1966.
- Cardaillac. Luis, *Morisque et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*, Paris, 1977.
- Cardaillac. Denise, *La polémique antichrétienne du manuscrit aljamiado* n, *4944 de la bibliothèque nationale de Madrid*, T.II, Translittération, Thèse de doctorat, Monpellier 1972.
- Castries. Henry. De, «Trois princes marocains convertis au christianisme», *Mémorial Henri Basset*, Paris, 1928.
- Cortabarría. Angel, «L'étude des langues au Moyen age chez les Dominicains», Espagne. Orient, Raymond Martin», *MIDEO*, X, 1970.
- Cortabarría Beitia. Angel, «L'État Actuel des Étude Arabes en Espagne», *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales de Caire*, 8, 1966.

——. «Les sources arabes de l'«explantio Simboli» du dominicain catalan Ramon Martin», *MIDEO*, 16, (1983).
- Deleuze. Gile, *Différence et répétition*, Paris, 1976.
- Derenbourg Hartwig y Barrau Dihigo. L, «Quatre Lettres de josef Antomio Conde à Silvestere de Sacy», *Revue Hispanique*, 1908.
- Derrida. Jaques, *Marges de la Philosophie*, Paris, 1975.
- Djait. Hichem, *L'Europe et l'Islam*, Paris, 1974.
- Dozy. Reinhart. P, *Recherche sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen age*, Leyden, I.Ed. 1849. II. Ed. 1860.

Dufourk. Ch. E, «La Méditerranée et le christianisme: Cadre géopolitique et économique de l'apostolat missionnaire de Ramon LLul«, *Estudios Llulianos*, 24. 1980.
- Dugat. Gustave, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIX siècle précédée d'une esquisse historique des études orientales*, Paris, 1868.
- El Koli. Jane, *La polémique Islamo-chrétienne en Espagne (1492-1640) à travers les réfutations de l'Islam de Juan Andrés et Lopé Obregom*, Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle. Univresité Paul-Valery. Montpellier III.
- Eliade. Mercia, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965.
- *Encyclopédie de l'Islam*, 3, éd, Paris, 1979.
- *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, 1927.

Epalza. Mikel. de, *Influence islamique dans la théologie chrétienne médiéval: L'adoptianisme espagnol* (VIII siècle), Islamo-christiana, Roma, 1992.

——. *Notes pour une histoire des polémiques anti chrétiennes.*
- Epalza. Miguel de et Romón Petit, *Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie*, Préparé par....., (I.H.A.C)- Madrid. (C.E.H.A)- Tunisie 1973.

- Epalza. Mikel, de, «Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux approches différente de l'Islam», *Cahiers de l'Herne,* 13, Paris, 1970.
- Foucault. Michel, *L'Archéologie du savoir,* Paris, 1969.
  ——. *La Volonté de Savoir,* Paris, 1976.
- García Gómez. Emilio, «Luis Massignon», *L'Orient littéraire,* Beyrouth, 1962.
- García-Arenal. Mercedes, «Les Bildiyyin de Fès. Un groupe de néo-musulmans d'origine juive», *Studia Islamica,* LXVI, 1988.
  ——. «Rapport entre groupes dans la péninsule Ibérique. La conversion de juifs à l'islam (XIIe-XIIIe siécle)», *RE.M.M.M.* 63-64. 1992.
- García-Arenal. Meredes. y Wiegers. Gerard, *Entre el Islam y Occidente.* Vida de Samuel Pallache, judio de Fez, Madrid, 1999.
- Gardet. Luis, et Anawati. George, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée,* Paris, 1948.
- Groult. Friedrick, *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siécle,* Louvain, 1927.
- Hegel. F, *La Raison dans l'Histoire,* Trad. K. Popaioannou, Paris, 1965.
- Heidegger. Martin, *Questions,* I, Paris, 1968.
- Hénault. Anne, *Les enjeux de la sémiotique,* Paris, 1979.
  Hentsch. Thierry, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidental de L'Est méditerranéen,* Paris, 1988.
- La Boulay. Pinard. de, *L'Étude comparée des religions,* T.1, Paris, 1922, T.2, 1925.
- Lalande. André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* 12. Éd. 1980.
- Lammens. *Le berceau de l'Islam,* Roma, 1914.
- Laroui Abdallah, *La crise des intellectuels arabes,* Paris, 1974.
- Lévi-Straus. Claude, *Anthropologie Structurale.* I, Paris, 1958.
  ——. *Tristes tropiques,* Paris, 1955.
  ——. *Le cru et le cuit,* Paris, 1964.
  ——. *Le regard éloigné,* Paris, 1983-84.
  ——. Race et culture, in: *Le regard éloigné,* Paris, 1983-84.
  ——. *Anthropologie Structurale.* II, Paris, 1973.
  ——. «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss«, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, 1968.
  ——. *Les structures élémentaire de la parenté,* Paris, 1994.
  ——. *Race et Histoire,* Paris, 1977.
- Lévy-leblond. Jean Marc, «Métaphysique» in: *L'Idéologie de/dans la Science,* Paris, 1977.
- Massignon. Luis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1922.
  ——. *La passion d'al-Hallâj,* Paris, 1922.
  ——. Les recherches d'Asín sur Dante: le problème des influences musulmane sur la chrétienté médiévale et les lois des limitations littéraires, *Revue du Monde Musulman,* N. 36, Paris, 1918-19. Reproduit, in: Opera minora, I, Beirut, 1963.
- Mehler. Jaques, «Connaître par désapprentissaje», in: *L'unité de l'homme.* T.II, Le cerveau humain. Ed. Morin. E et Piatteli-Palmarini. M, Paris, 1974.
- Mounin. George, *Les problèmes théotiques de la traducion,* Paris, 1963.

- Nau. François-Nicolas, «L'expansion nestorienne en Asie», *Annales du Musée Guimet,* T. XL, 1914.

——. *Les arabes chrétiens de la Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle,* Paris, 1933.

- Nietzsche. Friedrich, *La Généalogie de la Morale,* Trad. Hentit Albert, Paris, 1948.

——. *La Volonté de Puissance,* Trad. Gendviève Bianquis, Paris, 1948.

- Olague. Ignacio, *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne,* Paris, 1969.
- Pourrat. Pierre, *La spiritualité chrétienne: Le Moyen Age,* Paris, 1921.
- Reig. Daniel, *Homo orientaliste,* Paris, 1988.
- Renan. Ernest, *Histoire générale et système comparé des langues sémituques,* Paris, 1858.

——. *L Islamisme et la science,* Paris, 1887.

- Sánchez Albornoz. Claudio, «Esgagne Islamique et Espagne preislamique», *Revue Historique,* 1967.
- Tartar. George, *Bulletin Evangile-Islam,* 15 année, N. 70, Mai, 1995.

——. «L'Authenticité des épîtres d'Al-Hasimî et d'Al-Kindî sous le calife Al-Ma'mûm (813-834)», *Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès International d'Études arabes Chrétiennes,* Colsar, Septembre, 1980.

——. Polycopiée, en Français et en arabe, in: *Bulletin des croyants,* Combs-la-Villem France, Juin. 1977.

- Terray. Emmanuel, «Face au racisme» *Magazine Littéraire,* N. 223, 1985.
- Urvoy. Dominique, «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph,* 1984.
- Viardot. Luis, *Essai sur l'Histoire des arabes et des Mores d'Espagne,* Paris, 1833.
- Youakim. Moubarak, *Pentologie islamo-chrétienne, T.III, Islam et le dialogue islamo-chrétien,* Beyrouth, 1992.

3 - المراجع المكتوبة في معظمها باللغة الإنكليزية أو المنقولة إليها

- Ahrens. K, «Christliches in Qoran», *Z.D.M.G.T.* LXXXIV, 1930.
- Asín Palacios. Miguel, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers,* Trad, inglesa de Douglas. E. M y Yoder. H.W, Leiden, 1987.
- Bell. R, *The Origin of Islam in its Christian Environment,* London, 1926.
- Burns. R.I, *Christian and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia,* Cambridge, 1984.
- Daniel Sahas «The Arab Character of the Christian Disputation with Islam. The Case of John Damasucs (ca. 655-749)», in, *Religionsgesprache im Mittelater,* Wiesbaden, 1992.
- Daniel. Normau, *The Arabs and Mediaeval Europe,* London, 1975.
- Daniel. Norman, *Islam and the West: The Making of an Image,* Edinburgh, 1960.
- Gayangos. Pascual. de, «Arabic Mss. in Spain», *Westminister Review,* London, N.42, 1843.

——. *Plans, Elevations,* Sections and Details of the Alhambra, London, 1842.

——. «History of the Mohammedan Dynasties in Spain»: Extracted from the *Nafhu-tib min Ghosni-l-Andalusi r-ratib,* London, 1840-43.

- Goldziher. Ignaz, *The Influence of Budhism in Islam,* J.R.A.S, 1904.

——. *Vorlesungen uber den Islam.* Cap. IV: «Asketismus und Sûfismos», Heidelberg, 1910.

- Horten. Max, *Indische Stromungen in der islamischen Mystik,* Heidelberg, 1927.
- Huntington, Samuel, «Clash of Civilizations», *Foreign Affairs,* Summer, 1993.

Koningsveld. P.S. Van. and Wiegers. Gerard Albert, The Polemical Works of Muhammad Al-Qaysi (FI.1309) and their Circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century, *Al-Qantara,* 15, 1994.

- MacDonald. Duncam Black, *The Religious Attitude and Life in Islam,* Chicago, 1909.
- Muir. William, *The Apology of al Kendi, Written at the Court of al Mâmûn (Circa A. H. 215; A.D. 830).* London, 1881-1887.
- Nicholson, Reynold A, *Studies in Islamic Mysticism,* Cambridge, 1921.

——. *The Idea of Personality in Sufism,* Cambridge, 1923.

——. *The Mystics of Islâm,* London, 1914.

- Peers. Allsion. E, *Ramon Llull. A Biography,* London, 1929.
- Said. Edward. *Orientalism,* Pantheon Books, Copyright, 1978.
- Southern. Richard William, *Western Views of Islam in the Middle Ages,* London, 1971.
- Stern. Samuel Miklos, «Ibn Masarra, follower of pseudo-empedocles an Illusion», *Actas del IV Congreso de Estudios arabes e Islâmicos,* Coimbra-Lisboa, 1968, Leiden, 1971.
- Tor Andrae, *Der Ursprung das Islam und das Christian,* Uppsala, 1926.
- Trevor. Roper. Hugh, *The Rise of Christian Europe,* Norwien-England, 1978.
- Villard Montert. De, *Lo studio dell'islam en Europa nel XII e nel XIII secolo,* Città del Vaticano, 1944.
- Wensinck. Arent Jam, *Bar Hebraeus Book of the Dove,* Brill, 1919.

——. *New Data Concerning Syriac Mystical Literature,* Amsterdam; 1923.

- Wiegrer. Gerard Albert,: Muhammad as the Messiah: A Comparison of the Polemical Works of Juan Alonso with the Gopper of Barnabas», *Biblioteca Orientalis* LII, No. 3/4, 1995.

4 - المصادر والمراجع المكتوبة باللغات اللاتينية والقَطَلانية والإيطالية

- Aquinatis. Thomae. S, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errore Infidelium qui dicitur Suma contra Gentiles,* 1678.
- Asín Palacios. Miguel, «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Patrologia orientalis,* XIII, Paris, 1916.

——. «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Patrologia orientalis,* XIX, Paris, 1926.

——. «Logia et Agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata», *Revue Biblique,* Paris, 1927.

- Constanza Farina e Carmela Ciaramella, «Per una edizione critica della apologia di Al-Kendi», *Orintalia Christiana Analecta, Actes du premier Congrès Internationl d'Etudes arabes Chrétiennes,* Colsar, Septembre, 1980.
- LLull. Ramón, *Diputatio Raymundi christiani et Hamar sarraceni,* ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729.

——. *Doctrina pueril, Cap. De Mahumet*, ed. M. Obrador y Bennàssar, ORL, I, Palma de Mallorca, 1906.

——. *Liber de acquisitione Terrae Sanctae,* ed. Kamar, O.F.M, en Studia Orientalia Christiana, Collectanea, N.6, Cairo, 1961.

——. *Liber de contemplacío en Deu,* ed. Arbona, Obres essencials, II, Barcelona, 1960.

——. *Liber de fine et maioritate,* cap.II contra sarracenos, Palmae de Maioricarum, 1960.

——. *Liber de Sancto Spiritu,* Ed. Salzinger, 1722.

——. *Liber de Cent Noms de Deu,* obras rimadas de Ramon LLull escritas en edioma catalán-provenzal publicadas por primera vez, Palma de Mallorca, 1859.

——. *Liber de fine, et maioritate Cap. De praedicatione,* Palmae de Maioricarum 1960.

——. *Liber de quinqui saapientibus,* ed, Salzinger, 1722.

——. *Liber qui és de cent noms de Déu,* ed. Galmés, O.R.L, XIX, Palma de Mallorca, 1936.

——. *Liber del gentil e los tres savis,* ed. Garcías Palou, *Obras essenciales*, I. Barcelona, 1957.

Martini. Raymundi, *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudeos,* Leipzig, 1687 repr. Franebourgh, 1967.

- Mohamedani. Ahmet ben-Abdalla, *Epistola theologica de articulis quibusdam fidei ad serenissimos auriacum et Portugalliae Principes,* (Z. grapuis, ed.).Rostock, 1705.

Toletanum. Petrum, *Epistola sarraceni ad suam sectam christianum invitantis. Rescriptum christiani ad maurum suam legem nichil esse merito rationis ostendentis.* (Traducción de la polémica religiosa entre Al-Hachimi y Al-Kendi), Oxford. Ms. 184, *Corpus Christi.*

——. *Epistola sarraceni ad suam sectam christianum invitantis. Rescriptum christiani ad maurum suam legem nichil esse merito rationis ostendentis.* (Traducción de la polémica religiosa entre Al-Hachimi y Al-Kendi), Paris. Ms. Lat. 6064, B.N.

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

الفهرس

الباب الأول
تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوُّراته: البدايات والروافد

الباب الثاني
الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر